LOGICAE METAPHYSICAE ETHICAE INSTITUTIONES QUAS IN USUM...

Francesco Battaglini

INSTITUTIONES PHILOSOPHIAE

LOGICAE
METAPHYSICAE ETHICAE
INSTITUTIONES

QUAS

IN USUM TYRONUM SEMINARII BONONIENSIS

SECUNDUM D. THOMAE AQ. DOCTRINAS

TRADEBAT

FRANCISCUS BATTAGLINIUS

SACERDOS

PHILOSOPHIAE LECTOR

BONONIAE

Typis Felsineis

MDCCCLXVIII

AUCTOR
LECTORI BENEVOLO
S. P.

Ut quid in tanta librorum de rebus philosophicis agentium multitudine et copia, qua sumus referti, nova haec scripta in lucem prodeunt?

Hoc mecum ipse revolvens non parum anceps haesi, benigne Lector, dum de praesenti opere edendo cogitarem, nec semel mentem a proposito distuli.

At vero; non una tandem ratio animum dubitantem vicit. Inter quas potissima fuit quod, cum non multis abhinc annis in philosophicis disciplinis tradendis recens quidam amor exarserit antiquorum doctorum vestigia persequendi; unde faustissimam in Christiana Republica studiorum instaurationem ominari licet; non vanum fore putavi in maximi momenti rem, aliquid vel minimum conferre.

Quapropter haec quae ex Angelico Doctore, incomparabili Christianae Sapientiae fonte, in juvenum animos instituendos derivavi; ne diutius informia omnino, et per imperitas manus infidelibus chartis tradita, in deterius usque tabescerent, praelis asservanda dedi; hoc consilio ut planiorem viam adolescentibus in studiorum curriculo metiendo aperirem, et ut avidius inde in eorum animis D. Aquinatis operum versandorum desiderium excitarem; quo et delibatarum

verum gustum explere, et ad theologicas disciplinas addiscendas mentem tutius applicare ipsis datum erit.

An vero non extant auctores, qui tanto operi sint pares?..

Non desunt profecto; et optimi sane.

Istorum tamen volumina non cuicumque scholae sunt accommodata; cum et fusiori ac sublimi ut plurimum tractatione, et elegantiori etiam dicendi forma, sint exarata, quam ferre possint plerique adolescentuli primae institutioni, perbrevi tempore explendae, addicti: unde provectiores probatioresque exquirunt tyrones.

Ex hoc uno animus mihi est tenue opus, nedum simplici, sed vulgari quidem stylo expressum juvenibus offerre.

In quo sapientiores invenient et plura minus sufficientia ad absolutam rerum tractationem, et non pauca repetito calamo veluti comminuta.

Quod quidem condonare velint dum considerent non forte pabulum et exquisitum pusillis esse parandum, bene vero quod eorum viribus aequum sit.

Adsit e coelo propitius scholarum Angelus, ut labor in honorem omnipotentis Dei, et Virginis ab origine Immaculatae, eo auspice susceptus, ad votum perficiatur.

INTRODUCTIO

INTRODUCTIO

I.

De Philosophia generatim spectata.

1. — Philosophiae nomen componitur ex duabus graecis vocibus (Φίλος) *Philos* et (Σοφία) *Sophia*.

(Φίλος) *Philos* idem sonat ac *amor*, sive *studium*, aut *desiderium*.

(Σοφία) *Sophia* idem valet ac *sapientia*.

Unde (Φιλοσοφία) *Philosophia* idem est ac *amor*, sive *studium*, aut *desiderium sapientiae*.

Facile quisque videt in hoc proposito nomen *amoris*, sive *studii*, aut *desiderii* esse assumptum ad significandam animi propensionem et sollicitudinem ad sapientiam sibi comparandam.

2. — Ad intelligendum autem quid sit *Sapientia* considerare praestat singulos homines, in quantum natura rationali praediti inveniuntur, nativam virtutem, seu facultatem possidere, qua possunt res apprehendere et veritatis cognitionem sibi comparare.

Quantum vero ad usum et evolutionem hujusce naturalis virtutis cognoscitivae, non singuli homines eumdem gradum, aut eamdem latitudinem attingunt: etenim praeter quam in aliquibus manet mera facultas cognoscendi, absque ullo ipsius facultatis usu expedito (ut est in infantibus et in mentecaptis) in pluribus ipsa facultas vix primum et infimum suae evolutionis gradum obtinet, uti evenit in iis, qui in exquirendis

rerum rationibus ferme nullum adhibent studium; quorum cognitio non extenditur ultra communes et manifestissimas conceptiones, quas natura ipsa omnium animis suppeditat In aliis vero facultatis rationalis evolutio perfectior evadit et majorem quamdam extensionem acquirit: in iis scilicet, qui magis promptam ad res cognoscendas dispositionem ab ipsa natura acceptam, ope reflexionis et considerationis excolunt, unde et rerum rationes quodammodo penetrant. In quibusdam vero rationalis facultatis usus et perfectio ad sublimiorem gradum et ad ampliorem latitudinem perducitur; videlicet in iis qui excellentiorem prae aliis animi aptitudinem ad veritatis inquisitionem naturaliter sortiuntur, hancque omni studio et opera promovent ad rerum rationes intimius perscrutandas, ita ut quantum ad cognoscitivae virtutis perfectionem primi inter caeteros reputandi inveniantur.

3. — In genere loquendo quicumque rem aliquam mente apprehendit dicitur eam rem *scire;* et dicitur ejus rei *scientiam*, seu *cognitionem* habere. Cumque, uti supra exposuimus, singuli homines (exceptis tantum iis qui aliqua de causa ab innatae cognoscendi facultatis usu impediuntur) quemdam cognoscitivae virtutis gradum, et quamdam amplitudinem, etsi minimam, attingant, in genere loquendo homines singuli habendi sunt tamquam praediti aliqua *scientia;* quae plus vel minus perfecta habebitur, prout, ad majorem, vel minorem gradum, ad majorem vel minorem amplitudinem cognoscendi facultas in suo exercitio fuerit perducta.

Quoniam vero dum rem aliquam nomine suo proprio simpliciter denominamus, rem ipsam designare intendimus potius ut perfectam in suo genere, intelligere est quod dum inter homines dicitur aliquis praeditus *scientia*, hoc dicitur ad significandum quod ipse prae caeteris excellentiorem scientiae gradum, et majorem amplitudinem assecutus fuerit, rerum intimas naturas investigando, earumque profundiores rationes penetrando.

4. — Nunc autem sciendum est, quod *scientia* in quantum intelligitur perfecta in suo genere, et ad sublimiorem gradum elevata, dicitur proprio nomine *sapientia*, secundum Aristotelem, qui ait. *Sapientiam esse rerum scientiam per causas sive rationes altissimas.* Unde *sapiens* merito appellatur qui rerum principia sublimiora cognoscere et aestimare valet.

At vero considerare oportet humanam naturam in suis facultatibus non esse infinitam; et proinde nullum posse assignari scientiae humanae gradum quantumlibet elevatum, nullam posse determinari humanae cognoscitivae virtutis amplitudinem quantumvis magnam, quae rigorose loquendo ulte-

riorem evolutionem, et perfectionem possibilem non admittat. Quapropter nemo inter homines praesumere potest se altissimum scientiae culmen attingere; sed ad sublimiorem gradum elevati dicuntur, qui caeteris praecellunt. Deus solus tali potitur scientia quae vere sublimissima est: utpote quae est infinita.

Quare qui velit nomen *sapientiae* in sensu absolute rigoroso assumere ad significandam rerum *scientiam altissimam*, is affirmare debebit nullum esse *sapientem* praeter Deum.

5. — At tamen non omnino improprie nomen *sapientis* tribui potest, etiam homini, quando talis sit qui inter alios in rerum rationibus investigandis pro humanae mentis viribus praestantior inveniatur. Unde scimus apud antiquiores in usu fuisse ut *sapientes* appellarentur qui in veritatis disquisitione ingenio, et studio prae caeteris valebant. Pythagoras autem animo reputans hominis *sapientiam* numquam fore absolute perfectam, existimavit hominem quantavis *scientia* praeditum non esse denominandum *sapientem*, sed dicendum esse *amatorem*, seu *studiosum sapientiae;* ad indicandum talem esse hominis scientiam, quae semper ad altiora et ampliora addiscenda movetur, quin unquam terminum attingat, ultra quem non detur possibilis progressus.

Itaque post Pythagoram ii qui rerum scientiae comparandae *ex professo* intendunt, et in hoc caeteris excellentiores evadunt, non *sophi* (sive *sapientes*) appellantur, sed denominantur *philosophi* (id est *amatores*, seu *studiosi sapientiae*): et ipsa *scientia* qua ipsi exornantur, quamvis sublimior, non dici solet *sapientia*, sed communiter appellatur *Philosophia*, id est *amor*, seu *studium sapientiae*.

6. — Ex quibus facile intelligitur quid significatur apud nos cum dicitur aliquis animum applicare ad *Philosophiam*....

Significatur scilicet quod ipse animo intendit excellentiorem scientiae gradum sibi comparare, et rerum rationes et causas altiores perscrutari. Et quando etiam talem elevatum scientiae gradum assecutus fuerit, in quo dici potest consistere *sapientia:* non *sapiens* appellabitur, non *sophus*, sed *philosophus;* et ejus *scientia*, etsi elevatissima, non *sapientia*, non *sophia* appellabitur, sed *Philosophia*.

Quae nomina non adhibentur quasi ad detrahendum aliquid dignitatis humanae scientiae, aut aliquid decoris iis qui eam excolunt, sed solum ad indicandum talem esse humanae scientiae naturam, quae nec infinita est, nec unquam adeo perfecta ut ad ampliorem perfectionem promoveri non possit; secundum ea, quae hic supra exposita sunt.

7. — Ex quibus etiam intelligere est quod nomen *philo-*

sophi et nomen *Philosophiae* duplici sensu accipi potest: possumus enim nomine *philosophi* denotare simpliciter eum qui rerum scientiae acquirendae intendit; qui proprie dicendus erit sapientiae *studiosus*, sive *amator*: et possumus etiam denotare eum qui jam excellentiore scientiae gradu est potitus; qui proprie dicendus erit *sapiens*. Et similiter nomine *Philosophiae* possumus simpliciter denotare studium sive sollicitudinem qua quis rerum scientiae comparandae intendit: quo in casu *Philosophia* proprie dicenda erit *amor*, sive *desiderium sapientiae*: et possumus etiam denotare ipsam rerum scientiam in suo genere perfectam jam ex studio, et cura hominis in mente acquisitam: quo in casu *Philosophia* proprie dicenda erit *sapientia*.

Unde apparet quomodo distinctio quae admittitur inter hominem *philosophum*, et hominem non *philosophum*, in hoc posita esse debeat: quod *philosophus* dicatur ille qui *sapientiae* comparandae *ex professo* intendit: vel qui jam *sapientia* praeditus invenitur: non *philosophus* autem appellandus sit qui rerum rationibus perscrutandis studium non adhibet; sed solum communioribus cognitionibus imbuitur: quas vel ipsa natura immediate suppeditat; vel spontanea et facili reflexione quisque acquirit.

8. — Nec tamen putandum est quod communiores cognitiones, quibus omnium mentes instructae inveniuntur, a *Philosophia* sint extraneae. Immo vero communes istae, et notissimae conceptiones habendae sunt tamquam *principia*, et *fundamenta*, quibus proprie dicta *Philosophia* innititur. Quid enim esset *sapientia* a qua tales apertissimae, et evidentissimae veritates excluderentur? Cui basi inniteretur *Philosophiae* aedificium quando talia fundamenta respueret?

9. — Igitur *Philosophiae* proprium est non communiores veritates despicere, et quae sunt omnibus nota repudiare; sed immo communes istas notiones illustrare, et ex ipsis tamquam ex fontibus peculiares, et minus perspectas veritates deducere. In iis enim communioribus principiis quae omnium mentibus elucent, quasi in quibusdam germinibus continentur, et veluti reconduntur ea omnia quae *philosophus* investigatione sua, et studio sibi detegere contendit. Quare; cum in ipsa communiorum principiorum notitia, quasi in quodam primitivo rudimento contineatur *sapientia*: cumque nemo sit ordinarie loquendo inter homines qui tali notitia praeditus non inveniatur, quilibet homo quodammodo appellari potest *sapiens*, seu *philosophus* quasi ex ipsa natura quadam instructus *Philosophia*.

Et hoc sensu accipienda est distinctio illa quae non raro apud auctores admittitur inter Philosopiam quam dicunt *natu-*

ralem, seu *vulgarem*, et Philosophiam quam appellant *scientificam*, seu *disciplinarem*. Nomine scilicet Philosophiae *naturalis*, seu *vulgaris* significare intendunt communiorem illum scientiae gradum quem generatim attingunt homines quasi natura ipsa magistra praescindendo a peculiari studio per ipsos ad hoc adhibito: nomine autem Philosophiae *scientificae*, seu *disciplinaris* intendunt significare perfectiorem scientiam quam quis sibi comparare studet ope reflexionis, et considerationis deducendo a communioribus notionibus ea, quae vulgari observationi communiter loquendo manent abscondita. Et haec est proprie dicta Philosophia de qua hic sermonem habemus.

II.

De Origine Philosophiae.

10. — Ex his quae supra exposita sunt facile quisque recognoscere potest quid judicandum circa originem Philosophiae.

Quum scilicet Philosophia idem sit ac *sapientia (vel studium sapientiae)* et *sapientia* idem sit ac *scientia rerum per altiores rationes;* id est scientia rerum ad sublimiorem gradum in suo genere elevata: qui quaerit quaenam sit *origo Philosophiae* inter homines, quaerit quinam fuerint inter homines *primi* qui *sapientia* praediti, extitere; et quanam ratione talem sapientiam fuerint assecuti.....

Cui quaestioni respondendum, quod primus inter homines qui *sapientia* praeditus extitit, fuit ipse *primus* omnium hominum pater Adam; qui a Deo Creatore tum existentiam tum perfectionem omnem, et ipsam sapientiam accepit; uti egregie demonstrat Angelicus Doctor sequenti argumentatione. *Naturali ordine perfectum praecedit imperfectum; sicut et actus potentiam; quia ea quae sunt in potentia non reducuntur ad actum, nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt non solum ut in se ipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo producta sunt in statu perfecto in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius, non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem, et gubernationem, et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam ut statim posset alios instruere, et gubernare. Non potest autem aliquis instruere nisi habeat scientiam et ideo primus homo sic institutus est a Deo ut haberet omnium*

scientiam in quibus homo natus est instrui, et haec sunt omnia illa, quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. (S. T. I. P. Q. 94. A. 3.).

11. — Igitur *Philosophia* originem habuit cum ipso homine in quantum primus homo fuit a Deo *scientia* instructus.

Ab illa autem prima origine varias successu temporum, et diversas vicissitudines *Philosophia* passa est. Cum enim primus homo rebellis in Deum extiterit, ex ista rebellione maxima in omnibus humanis facultatibus, et potentiis inducta fuit perturbatio. Inde ignorantia, inde desidia, inde sensualium virium praepotentia, inde intellectus obfuscatio, inde superiorum veritatum neglectus, inde tot alia damna, quae in humana natura deploramus. Inter quae damna illud non ultimum est quod homines *sapientiae* studio saepe nimis renunciaverint.

12. — Non est autem putandum quod ulla fuerit unquam aetas in qua *Philosophia* inter homines omnino defecerit. Non enim defuerunt omni aetate, et apud diversos populos qui *sapientiae* studio vacaverint; qui proinde Philosophi fuerunt appellati. At notandum est quod aliud est *sapientiae* studio intendere, aliud est veram et proprie dictam *sapientiam* assequi. Extitere quidem jam inde a primis temporibus homines, qui inter alios *sapientes* sunt reputati; sed revera ne omnes qui *sapientum* nomine fuerunt decorati, tali nomine fuerunt digni?.... Minime sane. Invenimus enim plures fuisse philosophorum albo inscriptos qui non *sapientiam* veram excoluere, sed commenta et fabulas prosecuti sunt.

Quum tamen talis sit humanae naturae indoles ut veritati oculos omnino occludere non possit, evenit ut inter fabulas et commenta non unam veritatem apud ipsos falsos philosophos, sin apertam et puram, saltem indicatam, aut adumbratam inveniamus; quod titulum praebet ut eos inter philosophos quodammodo recensere liceat. Non est hic locus ad recolendam eorum memoriam qui diversis temporibus *Philosophiae* cultui fuerunt addicti. Nemo, uti jam diximus, appellari potest primus inter *philosophos*, praeter Adam, qui revera primus extitit *sapientia* praeditus; a cujus *sapientia* tamquam a primo fonte aliorum hominum *sapientia* quaecumque dimanasse intelligenda est, in quantum nullus potuit esse inter homines qui ab Adam non dependerit tum quoad existentiam, et tum quoad primam animi institutionem, et educationem.

13. Notari tamen solent quidam diversis aetatibus apud diversos populos, tamquam, qui primatum in Philosophia

obtinuerint; non quidem quia revera, et obsolute *primi* philosophi extiterint; sed quia *primi* inter alios operam navarunt ad humanas cognitiones in ordinem redigendas, et exponendas; ad instituendum scilicet (ut dicitur) *systema* aliquod *scientificum* quod vel viva voce discipulis tradiderunt, vel scriptis etiam ad posteros demandarunt. Ita ex. gr. apud Indos jam inde ab antiquis temporibus habiti sunt tanquam philosophi Sacerdotes Brahamae, quibus officium tribuebatur interpretandi doctrinam quam continent *libri* apud eos populos *sacri* quos appellant *Vedas*, et *Vedanta*. Apud Persas Philosophiae *systema* aestimatum est contineri sacro quodam libro, quem dicunt *Zend-Avesta* auctore Zoroastre. Aegyptii et Chaldaei pariter Philosophiam quamdam professi sunt, cujus Cultores *Magos* seu *Theurgos* appellare consueverunt. Sinenses vero prae caeteris philosophos suos jactant, quorum principes sunt Foiu et Confucius. Apud Graecos plurimi enumerantur philosophi, inter quos Thales, Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoteles, Epicurus; qui appellari possunt totidem Philosophiae Antesignani. Habemus apud Romanos in Philosophia excolenda celebriores Marcum Tullium, Varronem, Senecam, Antoninum. Apud Christianos habemus Sanctae Ecclesiae Patres et Doctores tum Graecos, tum Latinos, qui philosophicis doctrinis illustrandis usque a paganismi erroribus emendandis mirabili sapientia incubuere. Inter caeteros indicasse sufficiat Iustinum, Clementem, Origenem, Augustinum.

14 — Horum vero vestigiis inhaerentes posterioribus temporibus habemus S. Joannem Damascenum, S. Anselmum, Petrum Lombardum, Albertum Magnum, Bonaventuram, Thomam Aquinatem. Alios recensere quorum nomina in philosophorum albo inscripta inveniuntur, ad nos hic non pertinet, sed ad eum spectat qui Philosophiae Historiam, ut ajunt, texere intendat. Circa quod hoc semper mente retinendum erit, quod qui a *veris doctrinis* colendis profitendisque erraverit, is inter *philosophos* proprie tales non est recensendus, siquidem *Philosophia* non insanis fabulis impiisque dogmatibus prosequendis nata est, sed sincerae, et purae veritati excolendae atque amandae.

III.

De Philosophiae Subjecto et Objecto.

15. — *Philosophia*, uti jam saepe diximus, idem est ac *sapientia*, seu *scientia* in suo genere ad subliniorem perfectionem elevata.

Scientia autem, ut quisque videt, non est aliquid per se stans, tamquam res habens subsistentiam in se, sed intelligitur *scientia* subsistere in mente intelligenti, quae ipsa scientia informatur.

Jam vero apud philosophos appellari solet nomine *Subjecti ens quod consideratur tamquam sustentans aliquid quod ipsi inhaereat ad subsistendum.*

Quapropter cum *mens intelligens* sive *ens rationale* considerandum sit tamquam illud in quo *scientia* sustentatur: facile quisque videt quomodo *subjectum* humanae scientiae, sive Philosophiae, dicenda sit mens humana, in quantum ipsa est in qua Philosophia residere intelligitur.

Nomine *Objecti* indicari solet *illud circa quod alicujus agentis actio versatur.* Igitur illud erit dicendum humanae *scientiae*, seu *Philosophiae*, *objectum*, circa quod humana mens in cognoscendo exercet actionem suam. Quapropter ea omnia ad quae mens nostra virtute sua cognoscitiva se extendere potest, quorum cognitione humana scientia efformatur, dicenda sunt ad *objectum Philosophiae* spectare seu esse ipsum *Philosophiae objectum.*

Extenditur autem virtus cognoscitiva humanae mentis ad apprehendendum Deum tamquam Primum Ens, et ad apprehendenda entia creata tamquam effectus a Deo provenientes. Cum vero praeter duos istos terminos, (nempe Deum et Creatum) et relationes inter ipsos duos terminos, nihil aliud supponi possit, intelligitur mens humana cognitione sua se extendere ad apprehendenda (prout vires suae ferunt) omnia quaecumque in quibus reperitur ratio entis.

Unde etiam intelligitur quod *Philosophia* in quantum est idem ac *sapientia*, seu humana *scientia* in suo ordine perfecta, dici debet *scientia suprema universalis* quae sub se complectitur peculiares scientias quascumque, quibus humana mens instrui potest: et pariter intelligitur quod res quaecumque in quantum potest cadere sub cognitionem mentis nostrae, habenda est, tamquam *Philosophiae objectum.*

16. — Circa hoc tamen notandum occurrit quod apud antiquiores Scholasticos non admittebatur distinctio *subjecti*, et *objecti Philosophiae* eo modo quo hic exposita est. Illud quod nos dicimus *objectum* philosophiae, secundum Scholasticos dicendum esset potius *subjectum*, juxta dictum Angelici Doctoris, qui ait: *Subjectum scientiae alicujus illud esse de quo est sermo in ea scientia.* Illud vero quod nos dicimus *subjectum* Philosophiae, nempe *mens*, in qua Philosophia residere intelligitur, potest etiam secundum Scholasticos dici *subjectum*; accipiendo hoc nomen secundum quamdam significationem

diversam a significatione supra assignata. Distinguebant scilicet Scholastici duplex genus *subjecti*, aliud quod appellatur subjectum *inhaesionis*, seu subjectum *in quo*; et aliud quod appellatur subjectum *operationis*, seu subjectum *supra quod* cadit operatio. Secundum istam distinctionem facile quisque videt quomodo dici possit, quod subjectum *inhaesionis*, seu subjectum *in quo* residet *Philosophia* est *mens*: et subjectum *operationis*, seu subjectum *supra quod* cadit *mentis operatio* ad *philosophandum* sunt res quaecumque quae mentis cognitioni exhibentur

Cæterum vero aliquando etiam apud Scholasticos invenitur quod res *cognoscibiles*, in quantum *cognoscibiles*, dicuntur *scientiae objectum* potiusquam dicantur *subjectum*: et communiter nomen *objecti* apud ipsos adhibetur ad indicandas res in quantum considerantur praecise in ordine ad *facultates* seu *Potentias*, quae circa ipsas versantur.

17. — Ex dictis facile recognoscitur quo sensu a Tullio *Philosophia*, seu *sapientia* fuerit definita. — Rerum divinarum, humanarumque, et causarum quibus hae res continentur, Scientia. —

Indicat scilicet tulliana definitio quod Philosophia est, uti supra dicebamus, *universalis*, et *suprema scientia*, in qua agitur de Deo, agitur de rebus omnibus creatis, agitur de relationibus inter res creatas, et Deum; uno verbo agitur de omnibus quae sub cognitionem humanae mentis cadere possunt.

18. — Nec putandum est ex hoc quod dicimus *Philosophiam* esse supremam et universalem scientiam, aboleri distinctionem quae communiter admitti solet inter *Philosophiam* proprie dictam et alias *speciales disciplinas*

Circa quod notare praestat quod aliquando, immo vero saepissime, nomen *Philosophiae* seu *scientiae* assumitur ad significandum, non proprie ipsam rerum cognitionem quatenus residentem in mente tamquam in *subjecto*, sed potius ad significandum ipsum complexum, et ordinem cognitionum, quatenus intelliguntur redactae in unum systema, et a sapientioribus magistris expositae, eo fine ut opportune in addiscentium animos insinuentur. Quod non dicitur solum de *Philosophia* seu de *scientia* universim spectata, sed etiam dicitur de *peculiaribus scientiis*, seu disciplinis quae a *Philosophia* proprie dicta distinguuntur.

19. — Distinguuntur autem *speciales disciplinae* a *Philosophia proprie dicta* in primis in quantum ipsae singulae *disciplinae speciales* peculiare quoddam respiciunt *objectum*; *Philosophiae* autem *objectum* non peculiare est, sed universa-

le; scilicet id omne quod humanae cognitioni exhiberi potest. Deinde etiam distinguuntur speciales disciplinae a Philosophia simpliciter dicta, in quantum singulae speciales disciplinae, praeter id quod in eis habetur proprie spectans ad *scientiam* (quod ad *Philosophiam* reducibile intelligitur) aliquid ferunt quod proprie non ad scientiam spectat, sed potius ad *Artem*, seu ad *usum practicum* rerum cognitarum; quo extra Philosophiae fines recedere videntur; quatenus *Philosophia* sistit in rerum *scientia;* et ad *artem* proprie dictam non se extendit nisi in quantum *arti* ipsi porrigit principia; secundum quae *ars* regulari debeat.

Quod tamen non ita est accipiendum ut excludatur a Philosophiae proprie dictae ambitu ea scientia, qua agitur de regulandis actibus humanis; quia distinguenda quidem est in Philosophia ea pars quae sistit in mera rerum cognitione (quæ proprie appellari solet *Philosophia* mere *speculativa*) et ea pars quae principia et normas assignat humanis operationibus in ordine ad finem ultimum assequendum (quæ appellari solet *Philosophia practica*, seu *moralis*); sed hæc ipsa *practica*, seu *moralis* scientia, proprie dicenda est *Philosophia*, quae suprema principia investigat, et normas determinat ad sublimissimum hominis *finem* consequendum; nec consistit in aliquo usu rerum a nobis separatarum; sed in directione et ordinatione actuum naturae nostrae ipsius; quare nec *ars* proprie dici potest: nisi velimus nomen *artis* lato quodam sensu accipere ad significandam in genere quamcumque rerum ordinandarum rationem quo in casu, et ipsa *Philosophia speculativa*, quae ordine quodam et norma regitur, merito *ars* appellanda erit.

20. — Nec Philosophia proprie dicta distinguitur solum a peculiaribus disciplinis in quibus aliquid *artis* locum habet, sed distinguitur etiam a sublimiori illa scientia, quae appellari solet *Sacra Theologia*, seu *Theologia revelata*. Etenim in Philosophia proprie dicta agitur quidem de rebus divinis (uti jam ex supra allata Ciceronis definitione apparet) sed agitur de rebus divinis in quantum hujusmodi res sunt recognoscibiles lumine naturali rationis nostrae, praescindendo a peculiari manifestatione a Deo supernaturaliter procedente; in ea vero *scientia*, quae proprie dicitur *Theologia sacra* seu *revelata*, agitur de rebus divinis assumendo tamquam principia, veritates illas quas Deus de se ipso per extraordinariam, et supranaturalem manifestationem hominibus revelavit.

IV.

De Partibus in quas distribuitur Philosophia

21. — Diximus jam rerum *scientiam* in hoc consistere quod mens res apprehendat et cognoscat; quapropter ille scientia praeditus appellatur, qui virtute mentis suae res quae cadunt sub mentis observationem probe consideraverit earumque rationes, et naturas penetraverit.

Jam vero: considerandum est quod in virtute cognoscitiva qua pollet homo duplex veluti genus distinguendum occurrit. Aliud enim in homine est cognitionis genus, quo mediantibus corporis organis res *materiales* ut *materiales* apprehendit: aliud omnino diversum genus est quo elevatur ad res *immateriales*, aut *spirituales* apprehendendas.

Genus illud cognitionis quo homo cognoscit res materiales sub rationibus *materialitatis*, quatenus scilicet per sensus corporeos apprehendit individua singularia in ordine sensibilium existentia, appellatur proprio nomine *Cognitio Sensitiva*, et virtus qua talis cognitio exercetur dicitur *Sensitivitas* quae est facultas communis etiam animalibus brutis, ut patet evidenti experientia, qua videmus animalia res *sensibiles*, ut *sensibiles* per organa corporea quibus instruuntur, apprehendere, cognoscere, et discernere.

Genus autem illud cognitionis, quo homo valet apprehendere objecta quae ordinem sensibilium transcendunt, appellatur proprio nomine *Cognitio Intellectiva*, et virtus qua talis cognitio exercetur, dicitur *Intelligentia* seu *Rationalitas*: quae est facultas homini propria, qua homo essentialiter ab inferioribus animalibus distinguitur.

22. — Porro rerum quae ordinem sensibilium transcendunt duplex genus distingui potest. Aliae enim sunt res subsistentes in se ipsis extra omnem materiam quae proprio nomine appellantur *Spiritus* sive *Entia spiritualia*, uti Deus, Angeli, Animae separatae: aliae vero tales sunt quae non sunt *per se subsistentes*, sed intelliguntur subsistere tamquam *proprietates*, aut *rationes* communes in *entibus spiritualibus*, seu etiam *materialibus*, sive tamquam *naturae*, et *essentiae* communes in individuis singularibus sensibilibus veluti materiatae et individuatae. Sic ex. gr. *proprietates*, sive rationes communes *unitatis*, *veritatis*, *causalitatis etc.* (quae per se consideratae, ut quisque videt, sunt res *immateriales*) intelliguntur verificari in entibus sive *spiritualibus*, sive etiam *materialibus*,

tamquam Communes quidditates. Sic pariter *essentia*, seu *natura* hominis intelligitur verificari in individuis quae tali *natura* exornantur, et *natura*, seu *essentia* equi in individuis quae tali *natura* subsistunt; quod similiter est dicendum de aliis rerum *naturis*; quae etsi in facto intelligantur subsistere in *individuis materialibus*, tamen *per se* consideratae non sunt res materiales quae sensibus apprehendi possint.

23. — Jam vero cognitio humana in quantum proprie est humana, est cognitio *intellectiva* seu *rationalis*, qua homo est capax apprehendendi res quae ordinem sensibilium transcendunt; quia cognitio *sensitiva* in quantum *sensitiva* non solum homini competit, sed etiam brutis.

Itaque *scientia humana* proprie dicta non consistit in apprehensione rerum sensibilium uti talium, sed consistit in ea cognitione qua mens hominis elevatur ad cognoscendas *immateriales substantias*, et *immateriales naturas* seu *essentias* et *proprietates*, aut, ut dicitur, *quidditates*, quae in entibus intelliguntur. Sic ex. gr. in actu humanae cognitionis qua cognoscitur *Petrus* distinguendum est illud quod est cognoscere Petrum ut *Petrum*, quatenus scilicet apprehenditur ut datum *individuum singulare* sub determinata quantitate, figura, colore, statura, incessu etc. quae sunt proprietates *materiales individuantes* apprehendibiles per sensus: et illud quod est cognoscere in Petro humanam *naturam*, cognoscere *animalitatem*, cognoscere *existentiam*, cognoscere *substantiam*, cognoscere *unitatem*, etc. quae omnia intelliguntur quidem verificari in Petro, sed ita ut etiam intelligantur verificari de aliis *entibus* praeter ipsum Petrum; unde intelliguntur esse *rationes*, sive *quidditates*, non *singulares*, et *individuantes*, sed *communes*, et *universales*, quae, uti tales sensuum apprehensionem effugiunt, et sunt *objectum* proprium *intelligentiae*, seu *rationalitatis*.

Unde in actu cognitionis humanae concurrit simul, et illud cognoscere quod dicitur *sentire*, et illud cognoscere quod dicitur proprie *intelligere*; sic tamen quod utrumque manet in proprio ordine distinctum: et *sensitivitas* circa proprium objectum quod sunt res *materiales* ut tales; et *intelligentia* circa proprium objectum, quod sunt res et rationes rerum *immateriales* exercetur.

24. — Quoniam vero rerum *essentiae*, sive *rationes* quae verificari intelliguntur in *individuis materialibus* exhibentur cognitioni nostrae veluti in ipsis individuis materialae; inquirendum occurrit quomodo evenire possit ut *intelligentiae* nostrae exhibeantur ut separatae in propria ratione immaterialitatis...

Cui quaestioni respondemus quod in ipsa nostra *intelligentia* est naturalis virtus, qua valet in iis quae sub nostram cognitionem cadunt discernere illud quod est proprium objectum *sensitivitatis*, quatenus *materiale*, et *individuatum* ab eo quod est proprium objectum *intelligentiae*, quatenus *immateriale commune*, et *universale*; hoc modo ut *sensibile* qua tale, cognitioni *sensitivitatis* relinquatur, et *immateriale* seu *intelligibile* qua tale, *intellectuali* cognitioni tamquam proprium tradatur.

Haec autem virtus qua mens nostra natura ipsa movetur ad operandum in rebus quae sub cognitionem suam cadunt hujusmodi separationem inter ea quae ad *sensitivitatem* spectant, et ea quae spectant ad *intelligentiam* eo fine ut *rationes*, et *essentiae* immateriales rerum intellectui contemplandae exhibeantur per se ab omni individuationis, et materialitatis ratione denudatae; appellatur proprio nomine *Virtus Abstractiva*, et ejus operatio dicitur *Abstractio*. Quae etiam dici solet *Abstractio directa*, sive *spontanea*, seu etiam *primaria;* in quantum talis est quae naturali, et spontaneo motu exercetur ab intellectu in ipsa prima rerum apprèhensione; et distinguitur ab alio genere *abstractionis* quod exerceri solet circa res *jam intellectas* quando aliqua rei intellectae *proprietas* sive *ratio* sumitur consideranda quasi in separato ab *essentia* in qua residet, aut sumitur consideranda quasi in separato ab aliis rei intellectae proprietatibus sive rationibus; quo in casu *abstractio* potius dicitur *reflexa*, sive *relativa*, aut *secundaria*.

25. — Circa quod observandum est humanam cognitionem sequenti ordine compleri. In primis objectum aliquod *individuum sensibile* impressionem agit in *sensibus exterioribus*. Ex hac impressione efformatur intra nos *imago* quaedam sive *similitudo* repraesentativa ipsius objecti; quod evidenter patet dum absente objecto, ipsum intra nos quasi praesens reproducimus. Virtus illa qua hujusmodi similitudo repraesentativa, seu *imago interna* objecti sensibilis intra nos efformatur, et ipsum objectum sensibile, ut sensibile repraesentatur, et cognoscitur; appellatur *Phantasia*, et ipsa imago in *phantasia* impressa, et reproducta appellari solet *Phantasma*, sive etiam *species objecti sensibilis* per ipsam repraesentati.

Haec autem *phantasia* est quidem virtus *interior*, quae in interno nostro exercetur, sed est virtus *sensitiva* quae invenitur etiam in brutis animalibus, ut monstrat experientia qua videmus animalia bruta sibi repraesentare objecta quae actu *sensus externos* non afficiunt: unde intelligendum est quod *phantasia* est virtus alligata alicui interiori organo: et

intelligendum est quod quantum ad cognitionem quae per *phantasiam* exercetur, homo non elevatur supra naturam brutorum, quae et ipsa pro modo suo phantasticae cognitionis est capax.

26. — Jam vero supposito in humana phantasia phantasmate aliquo impresso, quo repraesentatur res sensibilis individua, applicatur virtus *intellectiva* ad agendum circa ipsum *phantasma*. Et ista intellectiva actio est *abstractio* illa de qua supra dicebamus, quae in hoc consistit quod *intellectus* rem *individuam*, seu phantasma sensibile individuantibus conditionibus spoliat, sic ut natura universalis, et rationes communes immateriales *per se a conditionibus individuantibus denudatae* intellectuali cognitioni exhibeantur. In quo, ut quisque videt, duplex *intelligentiae operatio* verificatur: nempe *operatio abstractiva* circa phantasma, et *operatio apprehensiva* immaterialium rerum, quae per abstractionem intelligibiles redduntur.

Unde placuit Philosophis ad designandum duplicem istam operationem, duplicem veluti intellectum in nobis distinguere: nempe quem appellant *Agentem*, et intellectum quem dicunt *Possibilem*. Non quod revera *duplicem intelligentiam* in animo nostro adstruere voluerint; sed hac distinctione usi sunt, uti innuimus, ad duplicem *unius intellectus* operationem distinguendam; hoc scilicet pacto quod sicuti alia est *operatio* qua intellectus agit supra *phantasmata abstrahendo*, et alia est *operatio* qua intellectus agit circa objecta *abstracta* ea *apprehendendo*; sic intellectus in quantum consideratur ut *abstractivus* denominatur intellectus *agens*, et idem intellectus in quantum consideratur ut *apprehensivus* rerum intelligibilium, denominetur intellectus *possibilis*.

Nomen autem *agentis* intelligitur convenire *intellectui abstrahenti*, quatenus abstractio simpliciter loquendo est *actio* qua intellectus circa *phantasma operatur*: et nomen intellectus *possibilis* intelligitur convenire intellectui *apprehendenti*, quatenus *apprehensio* rerum verificatur in intellectu (uti alibi fusius explicandum erit) in quantum intellectus informatur *imagine* quadam, seu *similitudine* rei intelligendae; et talis est intellectus *natura*, quae recognoscitur *possibilis* informari diversis objectorum *similitudinibus* pro objectorum intelligendorum diversitate.

27. — Si vero quis consideret et recognoscat supra expositum ordinem cognoscendi in nobis verificari quidem ubi agitur de apprehensione rerum, quae cognitioni nostrae exhibentur sub conditionibus *materialitatis* et *individualitatis*; non autem videat quomodo talis cognoscendi ordo verificetur ubi agitur de apprehendendis rebus, quae sub conditionibus *ma-*

terialitatis et *individualitatis* sensibus exhiberi non possunt: uti sunt ex. gr. *veritas, justitia, sapientia* etc. et maxime res *per se* subsistentes in natura *spirituali*, uti *Deus, Angeli, Animae separatae* quae omnia talia sunt *objecta*, quorum non sunt phantasmata, circa quae exerceri possit *abstractio* .....

Huic consideranda proponemus sequentia Angelici Doctoris dicta, quibus talem difficultatem sibi propositam egregie resolvit. — *Dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata · sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur. Deum autem cognoscimus ut causam et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.* (S. T. P I. Q. 84 A. 7 ad 3.).

28. — Itaque humana scientia proprie dicta consistit in cognitione *immaterialium* rerum, sive *rationum* et *essentiarum universalium*, quarum apprehensio in intellectu nostro fit ope *abstractionis* circa *sensibilia* quae observationi et experientiae nostrae exhibentur, seu circa *phantasmata* singulárium rerum quae per sensus externos impressionem faciunt in nostra *phantasia*, sive *imaginatione*. Unde affirmare licet cum Angelico Doctore quod *intellectiva* nostra *cognitio* (in qua proprie consistit scientia humana uti humana) accipitur a rebus sensibilibus; non quidem quasi sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis; sed quatenus ex cognitione sensibili habentur *phantasmata*, quae sunt quodammodo *materia* circa quam intellectus *agens* operatur *abstrahendo*, sic ut per ipsam *abstractionem essentiae* seu *rationes* et *quidditates universales*, quae conditionibus *materialitatis* et *individualitatis* in rebus substant, talibus conditionibus denudatae, *immateriales* et *intelligibiles* intellectui *possibili* tamquam proprium objectum apprehendendae exhibeantur.

Ex quo etiam intelligitur quo sensu accipiendum sit celeberrimum illud Scholasticorum dictum, quod *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Significat scilicet hoc effatum quod talis est ordo humanae cognitionis ut initium sumat ab *apprehensione sensitiva*, ut inde per *abstractionem* ad *intellectivam* cognitionem fiat gradus, non autem quod illud ipsum quod est proprium *objectum sensus* transeat in proprium *objectum intellectus*, hoc enim est contra naturalem rerum ordinem ut diversarum *facultatum* idem et indistinctum sit *objectum*, quapropter semper intelligendum est quod objectum

sensus sunt res individuae in ordine materiali subsistentes; objectum vero intellectus sunt res immateriales, *essentiae*, seu *quidditates communes* ab individualibus et sensibilibus objectis *abstractae*.

29. — Itaque ex iis quae hic exposita sunt circa modum et naturam humanae cognitionis apparet quomodo *abstractio* sit medium, quo mens nostra reddit objecta sibi intelligibilia, et scientiam proprie dictam sibi comparat.

Quapropter juxta diversum *abstractionis* modum, et gradum, opportune distingui possunt diversae humanae scientiae partes, seu diversae partes Philosophiae.

Erunt scilicet totidem enumerandae Philosophiae partes, quot sunt ordines diversi rerum intelligibilium ex abstractione resultantes

Cognitio enim rerum singularium uti talium, ubi non intervenit *abstractio* non proprie spectat ad scientiam simpliciter dictam, sed habenda est vel tanquam mera apprehensio *sensitiva:* quatenus apprehendere *singulare* ut tale, juxta supra dicta, pertinet ad *sensitivitatem*, vel habebitur solum ut cognitio historica, et experimentalis, in qua intellectus habet quidem partem, sed non directe tamquam circa proprium objectum, bene vero indirecte, et per quamdam reflexionem supra actum *sensuum*, ita quod talis cognitio appellari quidem possit *intellectiva* quatenus in ea partem habet intellectus; sed proprie non possit simpliciter dici cognitio *scientifica*, quia objectum proprium scientiae intellectivae sunt quidditates, et rationes rerum universales, secundum Scholasticorum dicta: quod *intellectus est universalium, et sensus est singularium;* et quod *de singularibus non est scientia; sed de universalibus.*

Igitur res, quae cognitioni nostrae immediatae exhibentur sunt res corporeae, et *sensibiles* in materia individuatae; quae impressionem faciunt in sensus nostros. Cum vero hujusmodi res *individuae materiales* ut tales non sint proprium objectum intellectus, ad habendam cognitionem *intellectivam*, in qua proprie consistit scientia, oportet ut quando res *individua materialis* impressionem agit in *sensibus*, intellectus virtute sua circa ipsam operetur *abstrahendo* a conditionibus materialibus individuantibus *essentiam* et *quidditates universales* quae in ipsa re habentur materialibus conditionibus veluti substantes. Et hoc modo intellectus percipit ut proprium objectum in rebus id quod est *immateriale* et *intelligibile*.

Ex quo etiam datur intellectui ut assurgere possit ad cognitionem rerum, quae supra ordinem sensibilium *per se* a materia separatae subsistunt; in quantum hujusmodi res relationis vinculo aliquo iis adstringi intelliguntur, quae intellectus circa res sensibiles agendo apprehendit.

30. — *Abstractio* autem quam intellectus operatur circa res *materiales individuas*, duplicis modi esse potest: vel talis scilicet qua sumitur *essentia* rei considerandae in separato a conditionibus individuantibus, ita tamen quod in ipso conceptu *essentiae universalis* necessario intelligatur materialitas; uti cum ex. gr. sumitur consideranda *essentia corporum* actualium, in cuius conceptu necessario includitur *materia* sensibilis; vel talis qua sumitur consideranda *quidditas* aliqua pertinens quidem ad res *materiales*, quae tamen in suo conceptu non includit *materialitatem*: uti cum ex. gr. sumitur consideranda *linea*, vel *numerus*, id est *rationes quantitatis*, ad res *materiales* revera spectantes, quae tamen in earum conceptu *materialitatem sensibilem* non important.

In primo casu habentur talis generis cognitiones quae constituunt speciale objectum cujusdam Philosophiae partis quae appellatur proprio nomine *Physica*. In secundo casu habentur talis generis cognitiones, quae constituunt aliud speciale objectum alterius Philosophiae partis, quae proprie dicitur *Mathematica*.

Quando vero mens nostra ex iis quae circa res *materiales* apprehendit, assurgit ad cognitionem earum rerum, quae rationem et ordinem *materialitatis* transcendunt; tunc habentur talis generis cognitiones, quae constituunt peculiare objectum alterius Philosophiae partis, quae dicitur *Metaphysica*

Et quoniam hujusmodi res quae transcendunt rationem *materialitatis* duplicis generis sunt, vel tales nimirum quae *materialitatem* absolute excludunt, et dicuntur immateriales *negative*, uti sunt *essentiae*, et *quidditates* pure *spirituales*, vel tales quae in sui ratione *immaterialitatem* quidem important, sed tamen non repugnant verificari etiam in rebus *materialibus;* et dicuntur immateriales *praecisive* uti est ex. gr. *Ratio substantiae, unitatis, potentiae, actus, causalitatis* etc. hinc duplex veluti ramus Metaphysicae distinguendus occurrit; de quo alibi expresse erit dicendum.

31. — Animus autem noster non solum res a se ipso distinctas et diversas, sed semetipsum etiam cognoscit, et operationes suas; quapropter et ipse animus et eius operationes intra Philosophiae objectum comprehendi debent.

Observandum vero est quod aliud est considerare simpliciter *animum* nostrum, et eius *operationes* quatenus sunt res quaedam; aliud est considerare animum nostrum ut est subjectum operationum suarum secundum quod in ipsis operationibus naturalis quidam ordo intelligitur esse servandus.

Quando considerentur animus noster et ejus operationes simpliciter quatenus sunt res quaedam, facile recognoscitur

quomodo pertineant ad objectum *Metaphysicae* in quantum sunt res *per se* et natura sua *immateriales.*

Quando vero sumatur considerandus animus noster ut *subjectum* suarum operationum secundum quod intelligitur ordo in ipsis operationibus servandus, habetur peculiaris ratio ad distinguendam duplicem specialem Philosophiae partem pro duplici specie *ordinis* qui intelligitur spectare ad humanas operationes.

Etenim in operationibus humanis distinguendum est id propter quod dicuntur operationes *cognoscitivae* seu *intellectivae*, in quantum intelliguntur *formaliter* procedere ab ea facultate, quae dicitur *intellectus* seu *ratio*; et id propter quod appellantur operationes *appetitivae*, seu *volitivae*, quatenus intelliguntur *formaliter* procedere ab ea facultate quae dicitur *voluntas*, seu *rationalis appetitus*; et juxta duplicem istam rationem duplex intelligendus est ordo ipsis operationibus competens; circa quod Philosophia agit investigando, et assignando utriusque ordinis principia et normas.

Iam vero ubi Philosophia agit de ordine servando circa operationes humanas in quantum sunt operationes *cognoscitivae* et *rationales*, habetur Philosophiae pars specialis, quae appellatur proprio nomine *Logica*, ubi vero Philosophia agit de ordine servando circa operationes humanas in quantum sunt operationes *appetitivae*, seu *volitivae* procedentes a voluntate; habetur alia specialis Philosophiae pars quae dicitur *Ethica*, seu *Philosophia moralis.*

32. — Unde colligitur quomodo Philosophia in quinque speciales partes legitime dividatur; quae sunt: 1° Logica. — 2° Metaphysica. — 3° Physica. — 4° Mathematica. — 5° Ethica.

Circa quod attendenda est Angelici Doctoris sententia, quae sequenti ratione exponitur. *Sapientis est ordinare, cujus ratio est quia sapientia est potissima perfectio rationis, cujus proprium est cognoscere ordinem. Ideo cum ad sapientiam pertineat ordines rerum considerare, juxta diversitatem ordinum rerum, assignanda erit diversitas specierum id est partium* Sapientiae, *sive* Philosophiae. *Quadruplex autem invenitur ordo distinguibilis rerum in comparatione ad* Rationem.

1° *Alius quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum in natura universa existentium.* 2° *Alius quem ratio considerando facit in propriis actibus, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae.* 3° *Alius quem ratio considerando facit, in operationibus voluntariis.* 4° *Alius quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca aut*

domo. Considerare autem ordinem rerum, quem ratio humana considerat, sed non facit, spectat ad Philosophiam naturalem, *seu Physicam; ita quod sub* naturali Philosophia *comprehendamus, et Mathematicam et Metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in propriis actibus pertinet ad* rationalem Philosophiam *seu* Logicam; *cujus est considerare ordinem partium orationis ad invicem, et ordinem principiorum ad invicem, et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem* moralis Philosophiae *sive* Ethicae. *Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus per ipsam humanam rationem productis pertinet ad artes mechanicas quae cum sint maxime* materiales *et* vulgares *ad sapientiam proprie dictam non spectant: unde quinque tandem numerantur partes sapientiae seu* Philosophiae; *nempe* Logica, Mathematica, Physica, Methaphysica, Ethica. — (Vid. Ethic. Proem.)

In quo proposito meminisse oportet quod cum dicitur hoc nomen *Philosophia*, seu *sapientia*, non dicitur tam ad significandam ipsam *sapientiam* prout est *habitus* quidam seu *qualitas* residens in mente, quam potius ad ipsam significandam quatenus consideratur ut est complexus et series ordinata humanarum cognitionum in proprio ordine expositarum, tali modo ut mentis considerationi opportune et legitime proponantur Et est sub isto respectu quod communiter loquendo *Philosophia* denominari solet *scientia*, seu *disciplina*, secundum quod etiam distinguuntur, et numerantur supradictae quinque *Philosophiae partes.*

33. — Si quis vero inquirat quinam sit ordo quo inter se consistunt diversae istae indicatae *Philosophiae partes*, requirendo quaenam methodus opportunior esse possit ad eas exponendas, et tradendas iis qui sapientiae studio se addicunt: huic respondendum arbitramur sequentibus Angelici Doctoris verbis. — *Erit congruus ordo ut primo quidem pueri logicalibus instruantur, quia Logica docet modum totius Philosophiae (siquidem Logica agit de ordinandis operationibus rationis, quibus in tota Philosophia utendum est). Secundo autem instruendi sunt in mathematicis, quae nec experientia indigent, nec imaginationem transcendunt. Tertio autem in naturalibus, quae etsi non excedunt sensum, et imaginationem, requirunt tamen experientiam. Quarto in moralibus, quae requirunt experientiam et animum a passionibus liberum. Quinto autem in sapientialibus, et divinis, quae transcendunt imaginationem, et requirunt validum intellectum.* — (6. Eth. L. 7.)

LOGICA

LOGICA

TRACTATUS PRIMUS

De Logicae Nomine, Definitione, et Divisione

34. — Hoc nomen *Logica* est ex graeco desumptum ad significandam eam *Philosophiae partem*, in qua agitur de ordine servando in operationibus cognoscitivis mentis nostrae; sive de ordine servando in operationibus *rationalibus;* unde etiam appellari consuevit Philosophia seu *scientia rationalis*.

Considerandum est autem quod, etsi supra affirmatum sit cum Divo Thoma quod ordo in *operationibus rationalibus* mentis nostrae, talis est quem ipsa mens facit in hujusmodi operationibus; tamen non licet ex hoc inferre quod ordo iste *arbitrarius* omnino sit, et a libera mentis determinatione simpliciter dependens. Dicitur quidem ordo iste ab ipsa mente fieri quatenus seclusa mentis actione, et consideratione talis ordo non haberetur: sed tamen cum mentis *operationes* cognoscitivae non possint a mente fieri nisi operando circa *objecta* quae ejus cognitioni exhibentur; ex ipsis objectis apprehensis, et ex ipsa natura virtutis cognoscitivae mentis, intelligitur derivare ratio, et norma ordinis in talibus operationibus servandi.

Cujus ordinis cognitio, et praescriptum ipsa natura menti nostrae participatur tali modo, ut nemo haberi possit inter homines rationis usu praeditus, qui non aliquo gradu cognitionis hujus ordinis instructus inveniatur: siquidem hoc est primum principium et fundamentum sine quo nulla potest intelligi *operatio rationalis* proprie dicta.

35. — Ille autem gradus cognitionis naturalis ordinis in operationibus rationalibus servandi, quo singuli homines ipsa natura instruuntur, denominari solet *logica naturalis* seu *vulgaris*.

Quapropter sicuti supra diximus in genere, quod cum in singulis hominibus ratione utentibus quidam scientiae gradus verificetur, singuli homines quadam *Philosophia* praediti inveniuntur, quae dici solet *Philosophia naturalis*, seu *vulgaris*: ita erit in particulari affirmandum, quod cum singuli homines quemdam gradum cognitionis ordinis convenientis in actibus rationalibus obtineant, singuli homines quadam logica praediti inveniuntur, quae dicitur *logica naturalis*, seu *vulgaris*.

Eo autem titulo quo supra distinximus *Philosophiam* proprie dictam a Philosophia, quam appellant naturalem, affirmantes quod Philosophia *naturalis* seu *vulgaris* non aliud est quam *rudimentum* et velut *germen* informe *humanae scientiae*, quae inde mediante studio et reflexione perducitur ad eam perfectionem, in qua proprie, et simpliciter nomen Philosophiae, seu sapientiae ei competit, et dicitur *Philosophia scientifica* seu *disciplinaris*; hic distinguenda erit logica proprie dicta ab ea quam dicunt logicam *naturalem*, considerando quod logica *naturalis* seu *vulgaris* non aliud est quam *rudimentum* et *germen* informe, quod ope reflexionis et considerationis, ad perfectionem perducitur, ut nomen *logicae* simpliciter dictae, seu logicae *scientificae* aut *disciplinaris* ei competat. Ex quo intelligitur quod logica naturalis non potest haberi tamquam pars Philosophiae, nisi Philosophiae *naturalis* seu *vulgaris*; et quod logica quae proprie et simpliciter appellari potest pars *Philosophiae* simpliciter dictae, ea sola est, quae proprie et simpliciter dicitur logica; ea scilicet quae intelligitur ope reflexionis et studii ad perfectionem sibi convenientem perducta.

Hinc recognoscitur quomodo *logica* quae dicitur *naturalis* definiri potest. — Ea directio qua quisque homo ipsa natura instruitur ad ordinem debitum servandum in suis rationalibus operationibus. —

Et Logica quae appellatur simpliciter *logica*, seu quae dicitur *logica scientifica*, aut *disciplinaris*, definiri potest. — Scientia seu disciplina qua determinantur principia et regulae ad dirigendas mentis operationes secundum naturalem ipsarum ordinem. —

Ex quo intelligitur quomodo logica *naturalis* et logica *scientifica*, quae etiam dici solet logica *artificialis*, non sunt revera duae, sed una, et eadem: in qua ponitur distinctio in

quantum dicitur *naturalis* quatenus considerata ut est, simpliciter *quoddam naturae* datum praescindendo ab ipsius perfectione, studio et arte comparata: et dicitur *artificialis* seu *scientifica* quatenus considerata ut perducta ad suam perfectionem mediante studio et arte nostra.

Ea itaque quae hic dicturi sumus de Logica secundum quod sunt determinata ex studio et arte sapientiorum hominum qui in ea excolenda, et pertractanda, inter caeteros eminuere, intelligenda erunt dicta de Logica *scientifica*, seu *artificiali*, aut *disciplinari*.

36. — Varii apud diversos auctores inveniuntur modi definiendi *Logicam scientificam*.

1.° Alii ex. gr. definiunt Logicam esse — Artem cogitandi. —

2.° Alii dicunt Logicam esse — Scientiam ratiocinii. —

3.° Alii dicunt Logicam esse — Scientiam veritatis ab errore discernendae. —

4.° Alii dicunt Logicam esse — Scientiam quae docet modum inveniendae veritatis certo, aliisque recte manifestandae, etc. —

Quae definitiones, etsi verbis differant ab ea, quam nos supra attulimus, tamen non difficile sic interpretari possunt, ut ab ea discordantes non inveniantur.

Circa primam tamen notandum occurrit, quod rigorose loquendo videtur Logica non appellanda simpliciter *ars*, ne videamur eam non satis distinguere ab *artibus mechanicis*, quae circa *exteriorem materiam* versantur; quando Logica versatur circa *actus interiores* mentis nostrae, et regitur principiis superioribus, quae ad *scientiam proprie dictam* spectant. Deinde etiam observandum est quod forte non recte in hoc proposito adhibeatur vocabulum *cogitare*, siquidem hic cogitare sumitur quasi significet idem ac *intelligere*, et *ratiocinari*, et tamen (uti suo loco declarabimus) rigorose loquendo non idem omnino significat.

Circa secundam observabimus, quod etsi in ea *operatione* mentis humanae quae appellatur *ratiocinium*, aliae mentis operationes includantur, tamen rigorose loquendo Logica non solum agit de ratiocinio, sed distinctim etiam de aliis mentis operationibus, quae a ratiocinio proprie dicto distinguuntur.

Circa tertiam adnotabimus quod etsi ex recta operationum mentis ordinatione, quam colit Logica, necessario resultet veritatis acquisitio, et veritatis discretio ab errore; tamen proprie loquendo id quod est immediate dicendum Logicae *objectum* est ordo quem ratio ponere debet in suis *operationibus*, ex quo resultat *veritatis* acquisitio: quae communiter

habetur etiam in aliis Philosophiae partibus a Logica diversis.

Circa quartam eadem valere potest adnotatio; quod scilicet veritatem *invenire* necessario quidem resultat ex recta operationum mentis ordinatione, sed non est proprie immediatum Logicae objectum, et deinde considerandum erit quod recta veritatis *manifestatio* se habet ad Logicam ut munus quoddam consequens ad ejus essentiam: quatenus qui recta operationum mentis ordinatione veritatem recognoverit, tenebitur eam pro opportunitate legitimis modis caeteris communicare: sed manifestatio veritatis non potest dici proprium et immediatum Logicae objectum.

37. — Quoniam vero, uti alibi expresse declarandum erit, operationum nostrarum rationalium exercitium maxime juvatur recto locutionis usu, qui non solum inservit ut medium ad manifestandum aliis id quod mente nostra revolvimus, sed etiam confert mirabiliter tamquam instrumentum ad interiorem reflexionem circa mentales conceptus exercendam; optime quidem Logicae pertractatio non restringitur solum ad agendum de operationibus mentis prout ipsae in interno mentis complentur, sed etiam extenditur ad disserendum de modo et ordine manifestandi ipsas operationes exterioribus signis.

Immo vero apud nonnullos auctores invenitur quod Logica in duas partes dividitur; quarum alteram appellant proprie *Logicam* et ea est in qua agitur de operationibus mentis, quatenus hujusmodi operationes exercentur in interno; alteram vero dicunt *Dialecticam*, et ea est in qua disseritur de ipsis *mentis operationibus* quatenus extrinsecus manifestantur, seu disseritur de operationum mentis manifestatione.

Communiter tamen sumi solet promiscue nomen *Logicae*, et nomen *Dialecticae*, quatenus in pertractando de mentis operationibus, simul agitur etiam de earum legitima manifestatione: unde opus esse non videtur duas istas partes in hac una scientia expresse distinguere.

38. — Hic autem quaestio enasci potest num *Logica* proprie loquendo habenda sit tamquam pars Philosophiae, an vero potius existimari debeat tamquam *introductio* quaedam ad sapientiam proprie dictam; siquidem Logica non aliud agit, quam praeparare et disponere mentem ad ordinandos actus suos, quibus rerum scientia acquiritur; quapropter Logica videtur esse potius scientiae instrumentum quam scientia.. ...

Circa quod observare oportet *Logicam* esse quidem quamdam introductionem ad *Philosophiam*, esse quoddam scientiae instrumentum, seu ut dicitur organum, habens quamdam similitudinem cum arte, et cum scientiis *practicis*, in quantum

assignat praecepta, et regulas ad operandum in actibus rationis. sed his non obstantibus, *Logicam*, omni jure appellari posse scientiam, et partem Philosophiae simpliciter dictae; siquidem Logica non solum constat regulis et praeceptis, sed regitur *principiis* et notionibus intellectivis, ipsarumque operationum mentis naturam, et ordinem intime investigat, quod revera spectat ad scientiam, seu ad *Philosophiam* proprie dictam.

CAPUT PRIMUM

De Operationibus Mentis.

39. — Id quod mens nostra operatur, in quantum est virtus rationalis, dicitur in genere *cognoscere*, seu potius *intelligere*.

Sciendum est autem in primis quod duplici modo procedit mens nostra in cognoscendo. Est enim quidam actus cognoscendi, quo mens simpliciter rem aliquam cognoscibilem apprehendit. Et est alius actus, quo mens nostra cognoscit cognoscendo rem aliquam, et cognoscendo aliquam proprietatem, seu rationem spectare, aut non spectare ad ipsam rem cognitam, sic ut rei cognitae eam *proprietatem*, seu *rationem* attribuat vel neget.

In primo casu actus cognoscendi mentis nostrae, quo simpliciter apprehendit rem aliquam *cognoscibilem*, dicitur *simplex apprehensio*, seu *perceptio*. In secundo casu actus cognoscendi mentis nostrae, quo cognoscit *proprietatem* aliquam, sive *rationem*, ad rem aliquam spectare, aut non spectare, eamque illi attribuit vel negat dicitur *judicium* seu dicitur actus *compositionis, aut divisionis intellectivae;* quatenus in eo casu mens vel componit proprietatem cum re apprehensa, eam de ipsa *affirmando*, vel dividit proprietatem a re apprehensa, eam de ipsa *negando*.

Deinde observandum est quod cum mens nostra non valeat *uno actu* cognitionis suae omnia sibi cognoscibilia cognoscere, sed successione quadam de una re cognita procedit ad aliarum rerum cognitionem; *processus* ille quo mens de *aliquo cognito* ad aliud recognoscendum graditur, sive cognitiones ab aliis cognitionibus derivat, appellatur proprio nomine *ratiocinatio*, seu *ratiocinium;* quod quasi tertia species operationis mentis nostrae praeter simplicem *perceptionem*, et *judicium* computari solet. Unde communiter affirmant Logici quod operationes mentis nostrae tres sunt enumerandae, nempe: 1.ª *perceptio*, 2.ª *judicium*, 3.ª *ratiocinium*. Cumque

Logicae proprium sit agere de ordine servando in *operationibus rationalibus*, intelligitur quod Logica occupari debeat circa singulas istas mentis operationes *Duplex est* (ait Angelicus in hoc proposito) *operatio intellectus Una quidem quae dicitur indivisibilium intelligentia per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscujusque rei in se ipsa. Alia est operatio intellectus, scilicet componentis et dividentis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam, quia non potest esse compositio, et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam, quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis Cum autem Logica dicatur* rationalis scientia *necesse est quod ejus consideratio versetur circa ea quae pertinent ad tres praedictas operationes* rationis. (In Perihermen. 1. Lect 1.).

40. — Circa quod considerandum occurrit, quod cum *ratiocinium* proprie loquendo non sit *actus cognoscitivus*, sed solummodo *medium* quo mens transit de *uno actu* cognitionis ad alium; non enim ratiocinando proprie cognoscimus, sed ratiocinando procedimus ad cognoscendum, intelligitur quod *actus cognoscitivi* mentis nostrae proprie tales sunt illi duo prius indicati, nempe *perceptio*, et *judicium* Immo vero cum *simplex perceptio* consistat, uti jam diximus, in mera apprehensione alicujus *rei* sive *quidditatis*; cumque modus cognoscendi proprius mentis nostrae talis sit, ut non solum indigeat per *diversos actus* discurrere ad diversas res cognoscendas, sed etiam circa unam, et eamdem rem indigeat *procedere* per diversas apprehensiones ad ejusdem rei *rationes*, et *quidditates* diversas apprehendendas, ut inde ipsas apprehensiones simul conferendo, rei completam cognitionem capere possit intelligitur quod *simplex perceptio* per se considerata rigorose loquendo, non est *actus cognoscitivus completus* mentis nostrae, sed haberi debet potius tamquam *exordium* quoddam, seu *inchoatus actus* qui completur in *judicio*; unde relinquitur quod absolute loquendo, solum judicium est operatio mentis nostrae proprie dicta completa et perfecta

Quae omnia illustrare placet sequentibus Angelici Doctoris verbis *Cum intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei quae est primum et proprium objectum intellectus, et deinde in-*

telligit proprietates et accidentia; et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles; quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo, et dividendo, et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo, et dividendo sicut et ratiocinando. Intellectus autem angelicus et divinus cognoscunt quidem compositionem et divisionem, et ratiocinationem, non componendo, et dividendo, et ratiocinando; sed per intellectum simplicis quidditatis. — (S. T. P. 1. Q. 85. A. 5.)

41. — Etsi vero absolute loquendo, ut supra declaratum est *tres* mentis *operationes* ad *unam* tantum reduci posse videantur, nempe ad eam quae appellatur *iudicium;* in quantum *iudicium* dici potest mentis nostrae *actus cognoscitivus* complete et formaliter talis: cum tamen nemo negare possit et in *simplici perceptione* efficienda, et in *ratiocinio* texendo, mentis nostrae activitatem pro modo ipsi appropriato exerceri; intelligendum est quod, re sub hoc respectu considerata, et *perceptio* et *ratiocinium* omni jure inter *mentis operationes* enumerantur.

Circa quod etiam notare oportet quod cum dicimus *simplicem perceptionem* esse *actum* cognitionis mere *inchoativum*, et non *completum*, hoc est intelligendum de *perceptione* quae accidit in mente nostra in quantum mens nostra unius rei cognoscibilis *rationes*. et *quidditates* varias singillatim cum quadam successione apprehendit. Si enim considerare velimus hoc nomen perceptionis absolute loquendo in quantum simpliciter significat actum percipiendi, seu cognoscendi objectum cognoscibile, tunc ipsa *perceptio* haberi poterit tamquam *unica* et *perfecta* operatio mentis *cognoscitiva;* qualenus actio iudicii in hoc casu habenda erit tamquam *medium* quo mens nostra pro conditione sua utitur ad hoc ut *procedat* ad efformandam sibi perfectam et completam objecti cognoscibilis perceptionem; unde ipsum objectum *iudicii*, qualenus intelligitur ut completum objectum mentis cognitioni propositum, fiet ipsum *objectum cognoscibile*, quod *perceptione* apprehenditur. Quo sensu etiam intelligitur quomodo in intellectu Dei perfectissimo, qui nulli successioni subjacet, sicuti locum habere non potest *ratiocinium* proprie dictum; ita etiam non potest habere locum *iudicium* proprie dictum in quantum

iudicium consistit in actione imperfecta intellectus componendi et dividendi: sed Deus (ut ait Angelicus) unumquodque cognoscit per *simplicem intelligentiam*. Non quidem quod Deus non cognoscat ea quae ab intellectu creato cognoscuntur, et *iudicando*, et *ratiocinando*, sed quia Deus *uno*, et *simplicissimo actu* intellectus sui infiniti omnia comprehendendo comprehendit ea, quae secundum modum cognitionis nostrae non cognoscuntur nisi *componendo et dividendo*, ac *ratiocinando*.

ARTICULUS PRIMUS

I.

De Perceptione, et de Ideis, sive de Speciebus.

42. — Nomine *simplicis perceptionis* significatur apud Logicos, uti jam indicavimus, actio mentis, qua ipsa obiectum aliquod cognoscibile simpliciter apprehendit; unde etiam et simplex apprehensio denominari solet.

Hoc autem secundum supra dictum ita erit intelligendum, ut quaecumque *ratio* seu *quidditas* quam mens nostra apprehendat de re aliqua, habenda sit sub hoc titulo tamquam *completum objectum cognoscibile*, et ipsa ejus *perceptio* computanda aestimetur tamquam *completa* et *perfecta* mentis nostrae *operatio*.

43. — Haec autem *actio* qua mens objectum aliquod apprehendit, non verificatur nisi in quantum objectum *cognoscibile* fiat praesens in ipsa *mente cognoscente;* siquidem *cognitio* est *actus vitalis* intimus qui expletur in *cognoscente;* ideoque ad hoc ut cognitio fiat, requiritur ut *objectum cognoscibile* in ipso *cognoscente* sistat.

Porro non est putandum quod objectum *cognoscibile* debeat fieri praesens in *mente cognoscente* quasi trasferendo suum ipsum esse in quo subsistit, in esse ipsius *mentis cognoscentis*. etenim esse mentis, in quantum est esse *mentis*, excludit a se aliud esse; ea ratione qua intelligitur quodlibet *esse* excludere a se aliud *esse* a se diversum in quantum intelligitur quodlibet *esse*, esse simpliciter illud *esse* quod est, et non aliud.

Igitur intelligendum est quod objectum *cognoscibile*, fiat praesens in *mente cognoscente* per quamdam *formam*, seu *imaginem* sui repraesentativam, qua mediante, mens ipsum objectum intra se capiat et cognoscat; sicuti, ex: gr: recognoscendum est quod cum oculus videt objectum aliquod, ipsum objectum visibile sit praesens in *oculo vidente* non per

propriam substantiam, sed per quamdam *imaginem* seu *formam* qua repraesentatur in oculo; et qua mediante, oculus ipsum objectum videt.

Sciendum est autem quod *forma* seu *imago* rei, qua in *ente* cognoscente res repraesentatur et fit cognoscibilis, ab antiquis Scholasticis appellabatur ipsius rei cognoscibilis *species*. Quo nomine, ut quisque videt, idem significatur, ac *imago*, seu *forma*, sive *similitudo* rei.

44. — Apud recentiores vero communiter usus invaluit ut haec *imago* seu *forma* repraesentativa rei in *cognoscente* denominetur potius idea. *Idea* (dicere solent) *est mera alicujus objecti repraesentatio, qua objectum in mente concipitur.*

Quod nomen revera idem significare potest ac nomen *species*; secundum quod Cicero ait: quod — Quam Graeci ideam vocant, nos recte *speciem* dicere possumus. — Unde nomen *idea*, et nomen *species* in hoc proposito promiscue et indifferenter sumere licebit.

Attamen ad aequivocationes vitandas notare juvat quod apud Scholasticos nomen *ideae* reservabatur ad indicandam *formam* seu *imaginem* rei repraesentativam, qua repraesentatur res aliqua efficienda in mente auctoris; qui ad rem faciendam opus habet imaginem quamdam ipsius rei in mente concipere, quae imago simul est *exemplar* secundum quod res fit, et est *principium* quo res in ipsa auctoris mente est cognita: nomen autem *speciei* proprie et exclusive adhibebatur ad significandam *formam*, seu *imaginem* repraesentativam rei, quatenus est *principium* quo res cognoscitur in cognoscente, in quantum consideratur simpliciter ut est ipsius rei cognitor, non in quantum sit ejus effector. Cum igitur sermo noster hic versetur praecise circa *imagines*, seu *formas* rerum repraesentativas in quantum simpliciter considerantur ut *principium* quo res cognoscuntur; intelligitur quod si Scholasticos omnino sequi oporteret, hic proprie loquendum esset de rerum *speciebus*, non de ideis. Sed quoniam apud recentiores (uti diximus) communiter adhiberi solet nomen *ideae* ad significandum id ipsum quod Scholastici significare intendebant nomine *speciei*, ne videamur querelam agere circa merum vocabulum, nomen *ideae*, et nomen *speciei* in hac nostra pertractatione indifferenter ad idem significandum assumere non recusamus.

45. — Non possumus tamen consentire quibusdam ex recentioribus Logicis, qui in hoc proposito arbitrantur non esse distinguendam *ideam* a *perceptione*, et indifferenter dicunt ideam esse mentis *operationem* ipsam quam dicunt esse *perceptionem*. In quo, ut quisque videt, improprie omnino, et

falso loquuntur: aliud enim prorsus est operatio mentis *cognoscitiva*, qua mens objectum aliquod apprehendit, aliud vero *forma*, sive *imago* repraesentativa, qua ipsum objectum menti cognoscibile exhibetur.

Equidem haberi non potest perceptio mentis quin habeatur imago, seu forma repraesentativa objecti percipiendi; sed aliud est quod ad perceptionem requiratur necessario *idea*, seu *species;* aliud est quod *idea*, seu *species* sit idem ac *perceptio ;* quod, uti diximus, est falsum.

Unde apparet quomodo non recte loquuntur auctores illi, qui dum enumerant mentis operationes affirmant eas esse *tres;* et primo loco ponunt ideam (putantes ideam idem esse ac perceptionem); secundo loco *judicium*, tertio loco *ratiocinium*. Non enim idea est mentis operatio, sed est medium, et quasi instrumentum quo exercetur *operatio* mentis quae dicitur perceptio, consistens in actione qua mens objectum aliquod cognoscibile apprehendit.

II.

De Natura et Origine Idearum

46. — Diximus quomodo *ideae*, seu *species* sunt quaedam rerum cognoscibilium *imagines* sive *formae* repraesentativae, quibus ens *cognoscitivum* res ipsas sibi intimas reddit, easque apprehendit. Quaeritur autem quaenam sit istarum specierum, seu *idearum* natura; et unde originem ducant.

In primis notandum est quod cum duplex sit distinguendum genus cognitionis quod verificatur in entibus cognoscitivis, ad universum istud spectantibus; nempe illud cognitionis genus quod dicitur *sensitivitas*, quod proprium est animalium brutorum, et illud cognitionis genus quod denominatur *rationalitas*, seu *intellectivitas*, quod proprium est *hominis*, et quo homo essentialiter distinguitur ab animalibus, brutis, cum quibus habet commune genus cognitionis quod dicitur *sensitivitas:* duplex etiam pro re nostra distinguendum est genus idearum, seu *specierum*, quibus duplex supra distinctum cognitionis genus exercetur.

Aliae scilicet admittendae sunt formae seu *imagines* repraesentativae rerum, quibus repraesentantur res in ratione, qua sub cognitionem *sensitivam* proprie dictam cadunt; nempe in ratione qua sunt res *singulares* in materia individuatae, quae in *sensibus* impressionem agere possunt. Aliae vero prorsus diversae *formae*, seu *imagines* rerum repraesentativae sunt assignandae, quibus repraesentantur res in ratione qua

cadunt sub cognitionem *intellectivam*, sive *rationalem* proprie dictam; nempe in ratione qua res considerantur ut *abstractae* a materia, et in propriis essentiis, seu quidditatibus communibus contemplantur.

47. — Itaque *species*, seu *formae* repraesentativae rerum *sensibilium* uti *sensibilium*, appellantur *species* sive *ideae sensibiles* aut *sensitivae*; quae omnes cum sumantur considerandae ut habentur in phantasia, in qua imprimuntur, designantur sub nomine *phantasmatum*: species vero, seu formae repraesentativae rerum *intelligibilium*, ut *intelligibilium*, appellantur proprio nomine *species*, sive *ideae intelligibiles*, aut *intellectivae*; et istae sunt de quibus hic sermo noster ex proposito agit.

Differunt autem natura sua *species sensitivae* a *speciebus intellectivis* ea ratione qua cognitio *sensitiva* proprie dicta differt a cognitione proprie dicta intellectuali.

48. — Ad investigandum autem quaenam sit utriusque generis *specierum*, sive *idearum* natura et origo, considerandum est quod actio cognoscendi tam *sensitiva*, quam *intellectiva* verificatur in *ente cognoscente* in quantum *ens cognoscens* assumit et exprimit in seipso formam essendi rei cognoscibilis, et sic sub tali *forma* assumpta rem cognoscibilem apprehendit.

Haec est enim natura entis cognoscentis, ut aptum sit assumere in proprio esse substantiali diversas rerum cognoscibilium *formas*, quibus res ipsas cognoscat. Istae autem *formae* assumptae, quibus in *entibus cognoscentibus* res cognoscibiles repraesentantur, eae sunt, quae appellantur *species*, sive *ideae* rerum; quae *ideae* erunt vel *sensibiles* vel *intelligibiles*, prout per ipsas res repraesentantur vel in ratione rerum singularium in materia individua, vel in ratione essentiarum, sive quidditatum, in abstracto a materia.

Igitur *ens cognoscens* in actu quo aliquid cognoscit assumit *formam* essendi rei cognitae, et per hoc fit quodammodo res cognita: non quidem quasi *ens cognoscens* cognoscendo amittat proprium esse in quo substantialiter subsistit, et convertatur in rem quam cognoscit; sed quatenus *ens cognoscens* talis est naturae ut manens in proprio esse aptum sit in se assumere, et veluti reproducere *formas* essendi rerum, quae sub ejus cognitionem cadunt. Et hoc sensu accipiendum est Aristotelis dictum, quod — *Anima cognoscendo fit omnia quae cognoscit; et quod intellectus in actu fit ipsa res intellecta in actu.* —

49. — Itaque in actu cognitionis *objectum* cognoscibile duplex veluti *esse* induit; nempe *esse* suum quo est, et ma-

net in se ipso extra *ens cognoscens*, et aliud *esse* quo constituitur intra *ens cognoscens*, in quantum *ens cognoscens* ipsius *formam* essendi in se assumit.

Distinguere autem solent Scholastici in hoc proposito duplex istud *esse*, dicendo quod *esse* quo *ens cognoscibile* in se est, et manet extra *ens cognoscens*, appellandum sit *esse* rei cognoscibilis *objectivum* et *naturale*, et illud *esse* quo res constituitur intra *ens cognoscens* per suam *formam* in *ente cognoscente* assumptam, dicendum sit *esse* rei cognoscibilis *intentionale* sive *ideale*. unde etiam *formae* seu ideae repraesentativae rerum, quibus res in cognoscentibus repraesentantur, denominari solent *species*, sive *formae* rerum *intentionales* aut etiam simpliciter dici solent *intentiones*.

50. — Interroganti igitur quaenam sit natura *idearum* sive *specierum*, quibus res cognoscibiles in *cognoscentibus* repraesentantur; respondendum erit, admissa in primis naturali distinctione, supra notata inter *species*, sive *ideas sensibiles*, et *species* sive *ideas intelligibiles* proprie dictas, quod in genere loquendo ideae, seu *species* habendae sunt tamquam *accidentales* quaedam rerum formae, seu *similitudines*, quae intelliguntur produci, et subsistere in entibus cognoscentibus, in quantum entia cognoscentia dum res cognoscunt, ipsarum rerum cognoscibilium formas in se assumunt, et exprimunt.

Quae *formae accidentales* rerum cognoscendarum repraesentativae, sunt veluti totidem ipsarum rerum reproductiones, non quidem in ordine *reali* et *objectivo*, sed uti jam diximus in ordine *ideali*, seu *intentionali*.

51. — Inserviunt autem hujusmodi *formae* seu *species intentionales* rerum ad res cognoscibiles apprehendendas, non quasi ipsae formae sint *objecta* ad quae dirigatur cognitio, sed qatenus *formae intentionales* sunt *medium*, et veluti *instrumentum* quo entia cognoscentia res cognoscibiles apprehendunt. Unde objecta cognitionis proprie et directe non sunt formae, sive *species* rerum repraesentativae, sed sunt res per ipsas *formas* sive *species* repraesentatae; et formae sive *species* non se habent ut *objecta* cognitionis nisi quando in cognitione intellectiva, intellectus per actum *reflexum* eas sub tali ratione considerandas assumat; secundum quod exponit Angelicus ubi ait: *Quod species intelligibiles se habent ad intellectum non ut id* QUOD *intellectus intelligit, sed ut* QUO *intellectus intelligit..... Et quod sicut similitudo rei visibilis est forma secundum quam visus videt; ita similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Et quia intellectus supra se ipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit, et suum intelli-*

gere, et speciem, qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id quod intelligitur: sed id quod intelligitur primo est res, cujus species intelligibilis est similitudo (S. T. P. I. Q. 85. A. 2.).

52. — Ubi vero quis interroget quaenam sit origo *idearum* sive specierum quibus res cognoscibiles apprehenduntur, respondendum erit, juxta supradicta, quod hujusmodi formae sive species nascuntur et efformantur in entibus cognoscentibus, hoc ipso quod entia cognoscentia applicantur ad res cognoscendas, in quantum, ut diximus, *ens cognoscens* in actu cognitionis assumit in se ipso *formam*, seu similitudinem rei cognoscendae, quae *similitudo*, seu *forma* est quae dicitur rei *species*, seu *idea*, qua res ipsa in ente cognoscente repraesentatur, et cognoscitur.

Quod, ut quisque videt, verificatur pro modo respective proprio tam in ordine cognitionis *sensitivae*, quam in ordine cognitionis *intellectivae;* ex quo intelligitur ratio illius scholasticae sententiae jam supra declaratae, quod *sensus in actu est ipsa res sensibilis in actu, et intellectus in actu est ipsa res intellecta in actu.*

Quomodo vero in actibus cognoscitivis humanis concurrat simul cognitio *sensitiva*, et cognitio *intellectiva*, et quomodo *intelligibiles essentiae*, per abstractionem sumantur contemplandae in separato a conditionibus individuantibus sensibilibus, jam supra declaratum est, ubi diximus de ordine quo in actibus cognoscitivis humanis se habet operatio *sensus* ad operationem intellectus, et de ratione operandi tum intellectus *agentis*, et tum intellectus *possibilis*.

53. — Notandum est autem quod *productio idearum* sive *specierum* quibus res repraesentantur in cognoscentibus, et cognoscuntur, non est tribuenda exclusive solum actioni *cognoscentis* supra rem cognoscibilem, nec exclusive solum actioni rei *cognoscibilis* in *cognoscens*, sed oportet intelligere quod utriusque reciproca actio ad hoc concurrat; ita tamen quod actio ex parte *rei cognoscibilis* habeatur quasi actio *instrumentalis*, ex parte vero *cognoscentis* (maxime si sit *intelligens*) habeatur ut actio *efficiens principalis*: unde intelligitur quod *cognitio* in *cognoscentibus* creatis non procedit solum *ab intrinseco*, neque solum *ab extrinseco*, sed simul utrinque. In quo proposito attendenda sunt sequentia Angelici Doctoris dicta: *Prae omnibus rationabilior videtur sententia Aristotelis, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco, non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles, quae sunt extra animam invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam, in quan-*

tum scilicet res quae sunt extra animam, sunt intelligibiles in potentia: ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum, prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu: et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis cujus est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit sicut a prima origine a substantiis separatis, praecipue a Deo. Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis. Et secundum hoc illa opinio veritatem habet, quae ponit nos ea quae addiscimus ante in notitia habuisse. (Quaest. Disp. X. de Mente Art. 6).

54. — Haec vero quae exposuimus circa originem, seu productionem *idearum*, sive *specierum* quibus entia cognoscentia res cognoscibiles apprehendunt, intelliguntur de prima et actuali ipsarum *idearum*, sive *specierum* efformatione quae fit cum primo res apprehenduntur; attamen nemo ignorat quomodo entia cognoscentia quae spectant ad hoc Universum, talis sunt naturae ut non omnia sibi cognoscibilia uno actu cognoscant; sed successive per diversos actus ad diversas res apprehendendas procedant; unde fit ut diversas successive rerum formas assumere debeant pro diversis rebus cognoscendis.

Igitur inquirere est quid eveniat in tali *formarum* sive *idearum* successione de iis *formis* sive *ideis* quae supervenientibus aliis locum cedunt....

Num putabimus eas omnino *in nihilum* redigi ita ut in cognoscente nullum ipsarum vestigium remaneat, et sint prorsus tamquam numquam fuissent? Equidem nemo negare velit quod quando evenit ut ens cognoscens de una re cognita transeat ad cognoscendam aliam rem, forma, seu idea rei anterius cognitae disparere debet a cognoscente in quantum necesse est ut ens cognoscens ad novam rem cognoscendam novam formam sive ideam ipsius rei assumat: et impossibile est quod ens cognoscens diversis diversarum rerum formis

seu *speciebus* simul informetur, quia, ut diximus, ens cognoscens in actu cognitionis fit ipsa res cognita, et impossibile est quod *una* sit simul *plures diversae* res.

Ex hoc tamen non est inferendum quod forma sive idea quae disparet locum cedendo alteri succedenti *in nihilum* omnino abeat, et sic deleatur ut nullum ejus vestigium in cognoscente remaneat: etenim manifeste experientia patet, quod *ens cognoscens* saepe saepius ad praeteritas cognitiones redit, formas sive ideas rerum ante habitas in se resumit absentibus rebus, per ipsas repraesentatis, et simul recognoscit tales ideas, seu *species* non primo tunc in se produci, sed prius habitas, et amissas, reproduci iterum; quod quidem non accideret si praeteritae ideae a cognoscente omnino evanescerent et in eo *nihil prorsus* de ipsis restaret.

Ast vero: quid est quod restat?...

Profecto non affirmabimus simpliciter restare eamdem ipsam *ideam*, seu *speciem* quae disparet, quia absurdum est idem simpliciter restare, et disparere: sed cum ex alia parte verum sit, quod dum aliqua *idea* seu *species* in animo reproducitur, reproducitur eadem ipsa quae fuit ante, oportet admittere quod eadem ipsa *idea*, seu *species* quae fuit ante, quodammodo in animo remanserit, alioquin non reproduceretur.

Quomodo autem remansit in animo, si ab eo disparuit, ut locum cederet alteri?... Respondebimus cum Scholasticis, quod triplici modo intelligi potest *species* sive *idea* rei esse praesens in cognoscente, nempe vel *in potentia*, vel *in actu*, vel *in habitu*. *In potentia* quando cognoscens habet quidem in sua potestate sibi comparare *ideam*, seu *speciem* rei, sed nondum eam comparavit, quia nondum rem cognovit. *In actu* quando cognoscens applicatur in facto ad rem cognoscendam, et de praesenti eam cognoscit. *In habitu* quando rem jam cognovit, et de praesenti eam non cognoscit, quia se convertit ad aliud, sed tamen in se conservat aptam dispositionem, et requisitam ad praeteritam rei cognitionem revocandam. Et hic est modus quo intelliguntur remanere in cognoscente rerum *species*, seu *ideae*, quae disparent cedendo locum aliis *speciebus*, seu *ideis* supervenientibus.

55. — Ea autem *virtus*, sive *potentia*, qua in *cognoscente* conservantur *in habitu species* seu *ideae* rerum jam cognitarum, sic ut opportune ad res ipsas jam ante cognitas iterum *actu* cognoscendas revocari possint, appellatur proprio nomine *memoria*.

Quae *memoria* (uti alibi explicabimus) duplicis modi distinguenda est pro duplici, quod jam distinximus, cognitionis genere; ut scilicet alia sit *memoria sensitiva*, qua conservan-

tur et reproducuntur in *cognoscente sensitivo ideae*, seu *species* rerum *sensibilium*, et alia sit *memoria intellectiva*, qua conservantur et reproducuntur in *cognoscente intellectivo*, *species* sive *ideae* rerum intelligibilium.

In homine autem, cujus natura et *sensitivitate*, et *intellectualitate* pollet, simul habetur duplex ista *memoria*, et simul altera cum altera pro modo respective proprio concurrit ad actum cognitionis *memorativae*, ita scilicet quod *memoria sensitiva* operatur ad reproducendas *ideas sensibiles*, sive *phantasmata* rerum materialium; et *memoria intellectiva* operatur ad reproducendas *species* sive *ideas intelligibiles* rerum intelligibilium a materia abstractarum.

III.

De variis respectibus sub quibus considerari possunt Ideae.

56. — Solent non pauci inter Logicos praesertim recentiores quatuor praecipue distinguere, et assignare *respectus* sub quibus ideae considerentur.

Affirmant scilicet ideam quamcumque considerandam esse, vel 1. simpliciter in se ipsa, id est (ut ajunt). — *ratione sui* —; vel 2. in ordine ad suam originem; id est — *ratione originis* —; vel 3. in ordine ad objectum quod repraesentat, id est — *ratione objecti* —, vel 4. in ordine ad modum quo objectum exhibet, id est — *ratione modi* —: et sub diversis istis respectibus varias idearum distinctiones inducunt.

1. Dicunt ideam consideratam — *ratione sui* — distinguendam esse in *directam* et *reflexam*.

Directam dicunt esse ideam in quantum consideratur simpliciter ut est menti praesens, et objectum mentis cognitioni exhibet, quin mens supra ipsam *ideam* flectat advertentiam suam.

Reflexam vero appellant ideam quando consideratur quod mens supra ipsam *ideam* se replicans, advertentiam suam in eam dirigat, eamque quasi objectum contemplandum sibi proponat.

Quae distinctio facile recognoscitur indicata ab Angelico Doctore in verbis articuli praecedentis a nobis relatis, quibus affirmat talem esse intellectus naturam, ut directe et primario feratur ad cognoscendum objectum per *speciem* seu *ideam* repraesentatum; deinde vero possit etiam per reflexionem supra seipsum, et supra actum suum et supra *speciem intelligibilem* se vertere, et per hunc modum apprehendere speciem *intelligibilem* ut rem intellectam.

In hoc proposito notandum esse putamus quod apud Scholasticos *idea* seu *species* distinguebatur in *impressam*, et *expressam*.

Nomine *species impressae* significare intendebant — imaginem rei quae in mente recipitur, qua mens determinatur ad rem illam cognoscendam; quae propterea dici potest principium cognitionis, seu idea *in actu primo* considerata. —

Nomine *speciei expressae* significare volebant — rei similitudinem, seu imaginem quam mens per speciem impressam excitata et faecundata, efformat in se concipiendo rem ipsam; quae proinde dici potest cognitionis terminus, seu idea *in actu secundo* considerata. —

Haec autem *species expressa* denominari etiam solet *verbum*, seu *locutio* mentis, aut mentalis rei *conceptus*. Per hanc enim mens rem cognoscibilem intra se concipit, ac veluti parit, et quodammodo, eloquendo sibi eam exprimit.

57. — 2. Dicunt ideas consideratas *ratione originis* distinguendas esse in *adventitias*, et *factitias*, quibus aliqui tertiam adjungunt classem, affirmando quasdam ideas esse *innatas*.

Definiunt autem *ideas adventitias* illas esse — Quae menti adveniunt ex impressione rerum sensibilium in sensus — hujusmodi dicunt esse ideam *Solis*, ideam *domus* alicujus, quae oculis nostris exhibetur etc.

Factitias ideas esse affirmant — Quae conduntur ab ipsa mente, et componuntur ex adventitiis — hujusmodi dicunt esse ideam *montis aurei*, ideam *centauri* etc.

Qui vero ideas *innatas* admittunt; dicunt eas esse — Quae statim ab ipsa nostra origine in mente naturaliter sunt insculptae — hujusmodi arbitrantur esse ideam *Dei*, ideam *veritatis*, ideam *entis* etc.

Circa quam distinctionem sequentia sunt notanda. 1. Quod dum dicuntur ideae adventitiae esse illae quae adveniunt ex impressione rerum sensibilium in sensus, vel hoc dicitur ad significandum nomine *ideae adventitiae* simpliciter *imaginem*, seu *formam* rei sensibilis ut sensibilis, quae ex impressione in sensus exteriores producitur in *phantasia*, et tunc hujusmodi ideae cum contineantur intra genus *cognitionis sensitivae*, non possunt computari inter *ideas*, seu species *intellectuales* proprie dictas, de quibus praecipue agit logica disserens de operationibus mentis *rationalis* vel sub nomine ideae *adventitiae* reputatur significari *speciem*, seu *imaginem rei intelligibilis* ut talis quae efformatur in intellectu operante super apprehensionem sensus; et tunc affirmandum erit quod *omnes* ideae, in quantum efformantur per abstractionem intellectus qui ope-

ratur abstrahendo a conditionibus sensibilibus individuantibus, habendae sunt tamquam ideae adventitiae. 2. Quod si nomine *ideae factitiae* intelligatur simpliciter *phantasma* aliquod ex diversis phantasmatibus per imaginationem conflatum; hujusmodi phantasmata, ut quisque videt, non aliud exhibere possunt quam objecta quae intra sensitivae cognitionis ordinem continentur: de quibus Logica non agit nisi secundario et ex indirecto. Si vero nomine ideae *factitiae* designari libeat *ideam* ad quam efformandam mens intellectiva *operatione sua operetur;* tunc affirmandum erit quod omnes ideae *intellectuales* sunt factitiae, in quantum *efformantur* et producuntur per *abstractivam operationem* intellectus agentis. 3. Quod quantum ad ideas *innatas* in primis erit observandum cum Angelico Doctore, quod deficiente aliquo sensu in homine, deficit scientia eorum quae apprehenduntur secundum illum sensum, sicut Caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus, quod non esset si intellectui animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes, sive species. Unde apparet quomodo in mente humana non sint admittendae *innatae ideae* rerum quae sub individuatione materiali, et sensibili cognitioni nostrae offeruntur. Deinde etiam quantum ad *ideas* rerum, quae *per se* non possunt cognitioni nostrae exhiberi sub sensibili individuatione, non apparet ratio qua debeant admitti tamquam *innatae*. Patet enim manifesta experientia, quod quando mens nostra elevatur ad cognitionem rerum *omnino immaterialium*, utitur ad hoc phantasmate aliquo a rebus materialibus desumpto. Circa quod operatur abstrahendo, et per viam analogiae, et remotionis, et causalitatis, et excessus procedendo, assurgit ad talium rerum cognitionem, conditioni, et statui praesenti intellectus nostri appropriatam. *Incorporea* (ut repetamus Angelici Doctoris dicta) *quorum non sunt phantasmata cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata, sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, circa quam veritatem speculamur. Deum autem cognoscimus ut causam, et per excessum et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo, cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint Phantasmata.* (S. T. P. 1. Q. 84. A. 8. ad 3.)

Qui modus cognoscendi res immateriales per comparationem ad phantasmata rerum materialium, et sensibilium, est omnino *naturalis* et proprius humano intellectui in statu praesentis vitae. Cum enim homo natura sua sit ens *rationale-sensitivum*, operatio cognoscitiva proprie humana, non po-

test esse simpliciter *sensitiva*, nec simpliciter *rationalis*, sed oportet ut in humanae cognitionis exercitio concurrat simul virtus sensitiva, et virtus intellectiva, tali modo, ut in objectis apprehendendis virtus *sensitiva* apprehendat id quod habetur sensibile, et virtus *intellectiva* apprehendat id quod habetur intelligibile, quod quidem verificatur in apprehensione rerum, quae sub materiali individuatione cognitioni nostrae exhibentur, in quibus individualitas materialis ut talis apprehenditur a sensu; *rationes* vero, et *quidditates* communes immateriales apprehenduntur ab intellectu. Ad cognoscendas autem res quae sub materiali individualitate exhiberi non possunt, concurrit *sensus* non quidem quasi apprehendat aliquid *sensibile* de ipsis rebus, in quibus nihil est *materialitatis*, sed in quantum occupatur circa aliquod phantasma assumptum ex rebus sensibilibus, supra quod *intellectus* operando *abstrahit* intelligibilem essentiam, et per eam assurgit ad cognoscendas pro modo sibi proportionato res *immateriales* quatenus in ipsa essentia apprehensa intelligit relationes, et habitudines ad res superiores.

Nec valet contra haec dicta opponere quod ideae rerum *immaterialium* non possint proficisci a rebus materialibus propter improportionem inter istas et illas: et quod maxime idea Dei entis *infiniti* non possit deduci a rebus imperfectis et finitis; vel quod tandem una saltem idea admittenda sit *innata* (nempe idea entis) ex qua tamquam ex naturali principio dato caeterae omnes efformentur.

Etenim non proficiscuntur *ideae* rerum immaterialium a rebus *materialibus* quasi cognitio rerum *materialium* ut talium sit ipsarum idearum causa efficiens; sed dicuntur tales ideae proficisci a rebus *sensibilibus* in mente nostra, in quantum mens nostra in praesenti statu, cum sit naturaliter unita corporeis organis, ad cognoscendas res immateriales pro modo suae conditionis utitur sensibilium apprehensione quasi quadam materiali causa. *efficiens* autem causa, et *principalis*, uti jam exposuimus, est ipsa *mens immaterialis*, quae intellectualem abstractionem circa sensibilia data exercet; inter ideas autem *intellectuales* rerum *immaterialium*, et naturam *immaterialem* animae intellectivae non est ea absoluta improportio, quae in objectione adducitur.

Idea vero Dei entis *infiniti*, et *perfectissimi* non efformatur ex ideis rerum contingentium, et *finitarum* quasi ex talibus *ideis* componatur, vel exprimatur; sed dicitur idea Dei a mente nostra efformari ex consideratione rerum contingentium quae sub nostram experientiam cadunt; in quantum mens nostra cognoscendo *essentias* rerum creatarum non po-

test non recognoscere relationes, et habitudines quibus necessario tales essentiae intelliguntur referendae ad Deum tamquam ad *causam* a qua procedunt; siquidem tales sunt essentiae, quae intelliguntur non posse subsistere nisi ab alio productae in esse; et non potest mens nostra non recognoscere quamdam Dei creatoris similitudinem, etsi imperfectam, in ipsis creaturis resultantem; unde recognoscit et quod Deus est, et quod est causa omnium rerum, et quod continet omnium rerum perfectiones, et quod ab ejus perfectionibus omnis limitatio est removenda: et sic ideam Dei pro modo virtutis suae cognoscitivae sibi comparat.

Nulla vero apparet ratio qua debeat admitti *innata* in mente nostra *idea entis*. Equidem haec *idea* est quae primo in mente efformatur, et quae habenda est tamquam *principium* humanae cognitionis; sed ex hoc non infertur ipsam debere esse innatam; infertur solum quod intellectus noster statim ac applicatur ad aliquid apprehendendum, apprehendit *rationem entis* quae illico ei occurrit in cujusque rei apprehensione; id enim quod primo intelligitur de re quaecumque est ejus esse; et ideo primum quod cadit in apprehensione intellectus est *ens*. Unde apparet quomodo idea *entis* non est dicenda innata: nisi forte quis velit eam appellare innatam in quantum naturaliter et immediate efformatur in intellectu statim ac intellectus applicatur ad intelligendum; circa quod non erit ratio cur multum disputetur. Remanet igitur ut dicamus quod nulla est in mente nostra idea *innata;* et quod omnes ideae, tam rerum quae sub materiali individuatione nobis exhibentur, quam etiam rerum omnino immaterialium, efformantur ab intellectu nostro per *abstractionem* a sensibilibus *phantasmatibus*.

58. — 3. Dicunt ideas *ratione objecti* consideratas distinguendas esse in *singulares*, *particulares*, *universales*. In *abstractas* et *concretas*. In *simplices* et *compositas*.

Ideam *singularem* appellant eam cujus objectum est res una individua, et determinata; ut ex. gr. idea *Petri*, idea *Solis*, etc.

Ideam *particularem* vocant eam quae repraesentat vel unum individuum, vel etiam multiplex, sub quadam indeterminatione; ut ex. gr. idea alicujus hominis, idea aliquorum librorum quos non determinamus.

Ideam *universalem* dicunt eam cujus objectum est *essentia*, seu *quidditas communis* competens pluribus individuis in indefinitum; ex. gr. idea hominis, idea animalis, idea entis, etc.

Circa quod observandum occurrit quod si nomine ideae *singularis* significetur praecise idea repraesentativa rei *indivi-*

duae, ut *individuae*; hujusmodi idea sic simpliciter considerata non erit idea *intellectualis* proprie dicta; siquidem *singulare* sensibile ut tale, sicut jam diximus, non est objectum intellectus, sed objectum proprium sensus. Quia intellectus noster directe fertur ad apprehensionem universalis; singulare autem non apprehendit nisi ex indirecto per quamdam reflexionem, et solum sub hoc respectu accepta idea *singularis* haberi potest tamquam intellectualis.

Quantum ad ideam quam dicunt *particularem* considerandum erit quod hujusmodi idea manet quasi quid medium et indefinitum inter ideam *singularem*, et ideam *universalem* participans de ratione utriusque, in quantum ex una parte repraesentat communem aliquam quidditatem, et ex altera parte refert indeterminato quoddam modo individualitatem: unde ratio habenda erit ideae *particularis*, considerando circa ipsam et quomodo cum universali et cum singulari convenit, et quomodo ab utraque discrepat. Idea vero *universalis* ea est quae proprio nomine appellatur idea *intellectualis*, quatenus ipsa est quae *essentiam communem intelligibilem* in mente repraesentat; et quia *essentiae* seu *quidditates communes* abstractae ab individuis sunt objectum proprium, et proportionatum humani intellectus.

59. — Solent etiam Logici in hoc proposito distinguere in ideis *extensionem* et *comprehensionem*: nomine *extensionis* ideae significare intendentes numerum *individuorum* quae sub se complectitur idea aliqua, et nomine *comprehensionis* complexum proprietatum quae in individuis notantur ad hoc ut sub tali data idea comprehendantur; ita ex. gr. quod in idea Petri: *extensio* est unum illud individuum, quod est Petrus: *comprehensio* vero est complexus proprietatum quae notantur in Petro ad hoc ut sub tali idea comprehendatur; scilicet ad hoc ut Petrus sit Petrus: in idea hominis *extensio* est numerus indefinitus individuorum quae sub se complectitur talis idea, et *comprehensio* est complexus proprietatum, quae requiruntur in individuis ad hoc ut sub idea hominis comprehendantur. Et advertunt talem esse ordinem inter *extensionem* et *comprehensionem* in ideis ut ubi *extensio* habeatur major, *comprehensio* habeatur minor, et viceversa ubi *comprehensio* major sit, minor sit *extensio*.

Circa quod notandum est quod cum ideae *intellectuales* proprie dictae, uti saepius determinavimus, non sint nisi ideae *universales*, cumque ideae *universales* secundum propriam ipsarum naturam praescindant ab individuis; proprie loquendo in ideis hujusmodi non habetur determinata *extensio*, quia revera *individuorum* ad talem, vel talem *universalem ideam* spe-

ctantium non est numerus sic definitus, quo major usque haberi non possit. *Comprehensio* vero in ideis universalibus habetur major, vel minor pro ipso majori, vel minori gradu *universalitatis* idearum; ita scilicet quod idea magis universalis minorem *comprehensionem* fert, majorem vero idea minus *universalis*, quatenus intelligitur *magis universale* in comparatione ad *minus universale* minorem proprietatum complexum in sui ratione importare, sicut ex. gr. *animal* minorem proprietatum complexum in sui ratione importat, quam *homo*.

Ideam *abstractam* dicunt eam cujus objectum per mentis operationem sumitur separatim ab aliquo a quo in re non est separatum, uti ex. gr. idea *prudentiae;* idea *coloris;* quia *prudentia* et *color*, et caetera hujusmodi non subsistunt separatim a *subjectis* in quibus verificantur.

Ideam *concretam* eam appellant quae objectum exibet uti subsistit a parte rei, quin interveniat ulla mentalis separatio. Talis est ex. gr. idea Petri, idea alicujus libri determinati etc.

Cum autem, ut jam diximus, ideae *universales*, quae sunt *intellectuales* ideae proprie dictae, sint repraesentativae *quidditatum*, seu *rationum communium*, quae per mentis *abstractionem* sumuntur contemplandae in separato ab individuis in quibus actuatae subsistunt; apparet quomodo ideae omnes *universales* hac ratione *abstractae* dicendae sint.

Simplicem dicunt ideam cujus objectum est *simplex*, idest tale quod non coalescit ex pluribus constitutivis: talem appellant ideam *animae*, ideam *veritatis*, etc.

Compositam vocant ideam cujus objectum est *compositum;* idest coalescens ex pluribus constitutivis, uti ex. gr. idea *domus*, idea *horologii*, etc.

Sciendum est autem quod apud *philosophos* praeter illud compositionis genus, quod dicitur *compositio quantitativa materialis*, diversi alii notantur modi *compositionis* in rebus; ita quod tandem quaelibet res invenitur vel uno, vel alio, vel pluribus simul modis compositionis composita: excepta solum *ineffabili* Dei *essentia* quae omni simplicitate gaudet, et cui nulla proprie dicta compositio competere potest; praeter quamdam *compositionis* speciem, quam nos pro imperfecto nostrae cognitionis modo ei tribuimus, quae *mentalis compositio* denominari solet.

Igitur absolute loquendo sola Dei *idea* appellari potest idea *simplex;* caeterae omnes erunt *compositae;* quia objectum quodcumque invenitur *compositum*, saltem ea compositionis ratione, quae dicitur compositio *potentiae*, et *actus;* qualenus de omni ente (praeter Deum solum) intelligitur verificari et quod *potest esse* (nempe ejus *potentia*) et quod *est* (nempe

ejus *actus*). Immo vero (ut diximus) juxta nostrum concipiendi modum ipsa idea Dei quamdam *compositionem* assumit; concipimus enim Deum *quasi posse esse*. et *esse*; unde sub hoc respectu affirmare possumus ideas nostras quascumque esse compositas. Quod quidem non erit accipiendum quasi significare velimus quaecumque objecta esse *composita compositione* vulgari quantitativa, quod esset aperte falsum: plura enim sunt objecta quae quantitatis corporeae compositionem excludunt; uti ex. gr. *anima*, *veritas*, *sapientia*, etc. quae hac ratione merito appellandae sunt res *simplices*; sed, ut quisque videt, tam ubi sit sermo de *anima*, quam ubi sit sermo de *veritate*, et de *sapientia*, et de aliis rerum *quidditatibus* hujusmodi: locus est ad intelligendam *compositionem* saltem *potentiae*, ut diximus, et *actus*, quatenus et de *anima*, et de *veritate*, et de *sapientia* et de aliis hujusmodi *quidditatibus* prout concipiuntur ut creatae intelligitur verificari et *posse esse*, et *esse* subsistendo actu vel in se, vel in aliquo subjecto; in se quando agitur de substantia, ut est anima intellectiva; in subjecto quando agitur de *proprietatibus*, et *quidditatibus*, quae non subsistunt in se sed subsistunt in *substantiis*.

60. — 4. Dicunt ideas ratione modi consideratas distinguendas esse in *claras* et *obscuras*, in *distinctas* et *confusas*. Quibus aliqui adjungunt aliam distinctionem in *veras* et *falsas*.

Claram appellant ideam, quae objectum suum aperte et manifeste mentis cognitioni exhibet.

Obscuram dicunt ideam, qua objectum mentis cognitioni exhibetur minus apertum, et veluti adumbratum.

Cujus distinctionis ratio desumitur ab analogia quae habetur inter actum apprehendendi res corporeis oculis, et actum apprehendendi objecta per virtutem cognoscitivam.

Sicuti ergo alicujus rei visibilis oculis corporeis dicitur visio *clara*, vel *obscura*, similiter dicitur *clara* vel *obscura perceptio*, qua apprehenditur objectum cognoscibile in mente, et *clara* vel *obscura* dicitur *idea* qua habetur talis *perceptio*.

Pendet autem, ut quisque videt, *claritas* vel *obscuritas* visionis alicujus rei absolute loquendo non a re visibili per se considerata, sed a majori vel minori virtute ex parte *potentiae visivae*, et a majori vel minori intensitate *actus* ipsius *potentiae*.

Etsi enim quaedam objecta, quae facilius visui monstrantur, appellari possint *clara* in comparatione ad alia, quae difficilius visu apprehenduntur, quae idcirco appellantur obscura; tamen manifestum est quod absolute loquendo, supposita virtute visiva, quae nullo defectu laboraret, nullo limite circumscriberetur, et supposito *objecto visibili*, nulla accidere posset

obscuritas in visione; sed visio esset *clarissima* semper circa quodcumque objectum; sicuti intelligimus cognitionem intellectus Dei esse *clarissimam*, circa rem quamcumque, et nullam *obscuritatem* in scientia Dei intermisceri posse; in quantum divinae scientiae virtus est infinita, et omnia ejus visioni nuda et aperta monstrantur.

Intelligimus autem in hominis scientia quaedam esse *clara*, quaedam *obscura*, in quantum *virtus intellectiva creata* limitationi, et defectui subjacet; et diversimode ad objecta apprehendenda se applicat, et diversimode objecta ejus apprehensioni exhibentur pro diversa ipsorum natura.

Ideam *distinctam* dicunt illam quae repraesentat objectum, et simul repraesentat singillatim ipsius objecti *proprietates* constitutivas.

Ideam *confusam* eam appellant quae repraesentat quidem objectum, non autem repraesentat singillatim ejus constitutiva.

Ex quibus definitionibus non difficile eruitur hoc esse discrimen inter ideam *claram* et ideam *distinctam*, quod *claritas* importat ut probe discernatur objectum ab aliis objectis; distinctio vero importat ut discernantur inter se proprietates intrinsecae in objecto. Unde intelligitur quod una, et eadem idea possit simul esse *clara*, et *confusa*.

Assignatur autem quod si idea *distincta* adeo sit distincta ut *omnes omnino singulas proprietates rei repraesentet* appellanda sit idea distincta *adaequate;* secus vero dicatur distincta *inadaequate*, seu simpliciter *distincta*.

Considerandum vero est, quod *distinctio* vel *confusio* in ideis, absolute loquendo non pendet ab objectis per se consideratis, sed, sicuti diximus de idearum *claritate* et *obscuritate*, affirmandum est, quod supposita virtute *cognoscitiva* quae nullo defectu laboret, omnia ejus cognitioni sunt *distincta*. In cognitione humana accidit confusio in quantum virtus cognoscitiva humana limitationi et defectui subjacet: et quando etiam dicitur in mente humana haberi idea *distincta adaequate*, hoc est accipiendum non quasi *absolute* dictum, sed *respective* ad virtutem, et modum intelligentiae nostrae finitae.

61. — Ii qui admittunt distinguendas esse *ideas* etiam in *veras* et *falsas*,

Ideam veram eam dicunt quae est conformis objecto suo.

Falsam appellant ideam quae objecto suo non est conformis.

Talem dicunt esse ex. gr. ideam, qua mens sibi repraesentat aurum, dum objectum quod ei exhibetur est auricalcum.

Circa quod notandum est, quod in genere loquendo ve-

ritas, ut ait Angelicus, consistit in quadam *adaequatione*, seu *conformitate* inter intellectum cognoscentem, et rem intellectu cognitam.

Duplici autem modo intelligi potest *conformitas* sive *adaequatio* rei, et intellectus; vel scilicet in quantum dum intellectus simpliciter apprehendit aliquam quidditatem, est *conformitas* inter intellectum apprehendentem, et quidditatem apprehensam, quia *intellectus* informatur ipsius *quidditatis specie*, seu *forma*, vel in quantum dum intellectus efformat actum quo admittit quidditatem a se apprehensam, tali modo, vel tali se habere uti ab ipso apprehenditur, habetur conformitas inter ipsum actum intellectus, et modum essendi ipsius rei apprehensae.

In primo casu ubi agitur simpliciter de conformitate intellectus ad rem, cujus similitudine informatur, intelligitur quod talis *conformitas* non potest deficere; quia haec conformitas inducitur ipsa natura, quae in sua operatione non fallitur, et intelligitur quod sub hoc titulo in hujusmodi simplicibus perceptionibus habetur semper *veritas;* et *falsitas* nullo modo intervenire potest, cum *falsitas* consistat in *privatione conformitatis* rei et intellectus.

In secundo vero casu ubi agitur de *conformitate* actus intellectus *asserentis* aliquid de re apprehensa, cum modo essendi ipsius rei apprehensae, accidere potest ut *actus intellectus* nostri deficiat a tali *conformitate*, in quantum intellectus vel inadvertentia aliqua, vel praeoccupatione, vel praecipitatione distrahatur a recto suo ordine in tali actu ponendo: et inde intelligitur quod in hujusmodi actibus, quibus intellectus aliquid de re apprehensa affirmat aut negat, etiam *falsitas* accidere potest.

Jam vero, cum *ideae*, uti ex supradictis patet, non sint nisi *formae*, sive *species*, quibus informatur intellectus ad res simpliciter apprehendendas, facile recognoscitur, ut diximus, quod inter intellectum *specie* aliqua informatum, et rem per ipsam *speciem* repraesentatam non potest deficere *conformitas*, et quod proinde in *ideis* per se consideratis, et in simplici actu *perceptionis*, quo intellectus apprehendit quidditatem per ideam repraesentatam, falsitas intervenire non potest: unde intelligitur non esse admittenda distinctio, qua quidam distinguere volunt ideas in *veras*, et *falsas*. et intelligitur quod omnes *ideae* dicendae sunt verae, ea veritatis ratione quam diximus.

Distinctio in *verum* et *falsum* proprie intelligitur admittenda esse de *actu intellectivo* quo intellectus aliquid affirmat, aut negat de re apprehensa: qui actus appellatur *judicium*,

seu *actus intellectus componentis, et dividentis;* in quo habetur *veritas* vel *falsitas*, prout actus ipse invenitur vel *conformis*, vel non *conformis* modo essendi rei, de qua intellectus judicando talem actum emittit.

Facile autem recognoscitur quod alius est sensus, quo accipitur veritas, quando dicitur esse veritas in *ideis* per se consideratis, seu in intellectu simpliciter *percipiente* sic ut in eo non possit esse falsitas, et quando dicitur veritas esse in intellectu *judicante*, seu in intellectu *componente*, et *dividente* in quo etiam potest accidere falsitas.

Quando enim dicitur veritas esse in *ideis* seu in *intellectu* simpliciter percipiente, accipitur *veritas* ut est *conformitas* inter intellectum et rem apprehensam, praescindendo a *sententia* ipsius intellectus circa talem conformitatem; cum autem dicitur veritas in intellectu *judicante* accipitur veritas ut est *conformitas* inter *sententiam* quam fert intellectus de re, et rem ipsam: in qua conformitate, seu adaequatione habetur completa et formalis ratio *veritatis*.

Cum enim modus cognoscendi naturalis in intellectu nostro talis sit ut ex simplici perceptione fiat gradus ad judicium de re percepta ferendum; intelligitur quod in simplici perceptione *intellectus* nostri non habetur *veritas* nisi in quadam sui ratione minus perfecta, et solum *inchoative*, et quod perfecta et completa ratio *veritatis* habet locum in *judicio*, in quo et falsitas, ut diximus, evenire potest.

Si quando vero appareat quod in *actu simplicis apprehensionis* mentis nostrae locum habeat *falsitas*, uti cum ex. gr. mens sibi repraesentat aurum, dum objectum quod ei exhibetur est aurichalcum: observandum est quod *falsitas* in tali casu non accidit praecise in *simplici perceptione*, sed accidit in judicio quod admiscetur in ipsa *perceptione*, in quantum mens *judicat naturam* objecti sibi exhibiti esse illam, quae revera non est; sed in ipsa *perceptione* habetur semper veritas modo supra dicto in quantum revera intellectus informatur specie rei apprehensae; et sic etiam quando mens putat objectum sibi praesens esse aurum, et est aurichalcum, fallitur quidem mens in tali suo *judicio*, sed revera informatur *specie* aurichalci, quod sibi exhibetur, et falsitas evenit solum in hoc, quod rei apprehensae mens attribuit alterius rei naturam.

Modo devenire est ad dicendum de secunda mentis nostrae operatione, sive de judicio.

ARTICULUS SECUNDUS

I.

De secunda mentis operatione quae dicitur judicium.

62. — Judicium definiri potest actus ille mentis quo mens affirmat aut negat convenientiam duarum idearum inter se. Sumitur hic nomen *ideae* ad significandum idem ac *quidditatem*, seu rem per ideam repraesentatam; quapropter idem est ac dicatur quod judicium est: actus mentis quo mens affirmat aut negat duarum *quidditatum* quas percepit convenientiam inter se; sive quo mens duas *quidditates* simul componit per affirmationem, aut dividit per negationem.

Non est autem improprium sumere ideam pro quidditate ab ipsa repraesentata: idea enim, ut diximus, est quaedam reproductio rei per ipsam perceptae in mente. *Convenientia* vero vel *non convenientia* duarum *quidditatum* inter se intelligitur verificari in quantum una ex duabus *quidditatibus* comparatur ad alteram ut *proprietas* ad *rem*, et intelligitur esse *convenientia* ubi intelligitur *proprietas* data datae *rei* competere; intelligitur vero *non esse convenientia* ubi intelligitur data *proprietas* datae *rei* non competere.

Cum scilicet mens consideraverit objectum aliquod, et viderit talem, vel talem proprietatem ipsi objecto inesse affirmat illam proprietatem objecto convenire, sicuti è contra negat objecto proprietatem, quando videat ipsi objecto eam non inesse.

Itaque in judicio duplex est distinguenda idea; altera quae est idea *rei*, quam mens dijudicandam sumit: altera quae est *idea proprietatis* sive *qualitatis* quam mens videt *rei* convenire, vel non.

Idea *rei* in judicio a Logicis appellatur *subjectum*. Idea vero *proprietatis* sive *qualitatis* dicitur *attributum* aut *praedicatum*.

Vinculum autem quod intelligitur inter *subjectum* et *praedicatum* judicii, appellari solet *copula*, sive *connexio*. Ex. gr. in hoc judicio: Petrus est doctus; idea *Petrus* est *subjectum*, idea *doctus* est *attributum*, sive *praedicatum;* relatio autem quae intelligitur inter duas istas ideas, dicitur *copula*.

Placet quibusdam haec altera definitio judicii: actus mentis quo ipsa duas ideas inter se jungit, aut separat prout intelligit ipsas vel convenire, vel non.

Cujus definitionis sensus videtur non alienus ab eo quem

fert alia, quam supra dedimus; siquidem *jungere* ideas, et *separare* id ipsum significare videtur, quod significat *affirmare* aut *negare* idearum convenientiam. Aliis vero hujusmodi definitio non arridet; putant enim judicium formaliter consideratum, non consistere in junctione aut separatione idearum, sed potius consistere in eo actu quo mens *videt* duas ideas inter se jungendas esse, ut convenientes, aut separandas ut repugnantes; unde volunt judicium esse definiendum: actum mentis quo ipsa *videt* duas ideas inter se convenire aut non convenire.

Nos litem dirimere non praesumimus. Hoc solum notandum putamus quod cum ex una parte *visio* convenientiae, aut repugnantiae duarum idearum inter se ita connectatur cum mentali *affirmatione* aut *negatione* (id est cum *junctione* aut *separatione* ipsarum idearum) ut vix ab ea distingui possit; et ex altera parte *affirmatio* aut *negatio* in mente eveniat hoc ipso quod mens *viderit* duas ideas inter se convenire aut repugnare, videntur duae sententiae non difficile inter se conciliari posse.

II.

De variis judicii distinctionibus.

63. — Logici distinguere solent judicium 1. in *affirmans* et *negans* Judicium affirmans dicitur illud in quo mens adstruit duas ideas inter se convenire: ex. gr. Deus est justus, Petrus est doctus. Judicium *negans* illud dicitur in quo mens adstruit duas ideas inter se repugnare; ex. gr. Deus non est mortalis, Petrus non est sapiens.

Distinctio ista judicii in *affirmans* et *negans*, rejicitur a nonnullis, quibus videtur judicium negans non posse admitti, et contendunt omnia judicia esse *affirmantia*.

Ratio autem cui innititur talis opinio videtur esse, quia *negatio* non intelligitur nisi quodammodo ei praeintelligatur *affirmatio*, qua mens affirmat se *negare*, praeterea quia videmus judicia quae dicuntur *negantia* reduci posse ad *affirmantia*: uti ex. gr. judicium istud: Petrus non est doctus, reduci potest ad istud, Petrus est indoctus. Ast vero, etsi concedendum sit *negationi* cuicumque affirmationem quamdam subintelligi, tamen distinctio inter judicia *affirmantia* et *negantia* est omnino servanda. Quisque enim intime experitur mentem nostram dum ideas inter se confert ad videndam relationem quae inter ipsas est, quasdam invenire quae inter se conveniunt, et quasdam quae non; ubi habetur idearum *convenientia*

habetur judicium *affirmans*; ubi vero talis convenientia non est, habetur judicium *negans*.

Affirmatio autem quae praesupponitur *negationi*, hanc non tollit, sed immo confirmat: quia *affirmatio* in tali casu non versatur praecise in adstruenda *convenientia* idearum de quibus agitur; sed dirigitur ad asseverandum quod mens nostra decernit se videre inter datas ideas convenientiam non esse: judicia *negantia* sunt quidem reducibilia ad formam *affirmantium* sed hoc fieri non potest nisi transmutata idea attributi ita ut negationem ferat in semetipsa; qua posita transmutatione, quisque videt non easdem amplius haberi ideas quae habebantur prius: unde et judicium aliam sumere debet naturam pro diversa relatione quae exsurgit inter duas ideas mutatas: enascitur enim idearum *convenientia*, ubi habebatur *repugnantia*.

Sic ex. gr. dum fertur judicium: Petrus non est doctus, inter ideam Petrus et ideam doctus, adstruitur repugnantia, et judicium *negans* est: dum vero ipsum judicium reducitur ad formam *affirmantis* dicendo: Petrus est indoctus, mutatur idea attributi (alia enim est idea *doctus* quae comparabatur Petro in primo casu: et alia omnino est diversa idea *indoctus* quae comparatur Petro in secundo casu). quapropter cum inter ideam Petrus et ideam indoctus inveniatur convenientia, judicium sumit naturam *affirmantis*. Caeterum si velimus admittere omnia judicia esse *affirmantia* (repudiatis *negantibus*): propter hoc quod judicia *negantia* reducibilia sunt ad formam *affirmantium*; pari ratione licebit admittere omnia judicia esse *negantia* (repudiatis *affirmantibus*) quia et ipsa judicia *affirmantia*, facta idearum transmutatione, reducuntur omnia ad formam negantium.

64. — 2. Distinguunt Logici judicium in *verum* et *falsum*. Judicium *verum* est illud quod cum re judicata consentit; ex. gr. Deus est justus, Petrus est mortalis.

Judicium *falsum* est illud quod cum re judicata non consentit; ex. gr. Deus est mortalis, Petrus non est homo.

Ex datis istis definitionibus intelligere est *veritatem* consistere in quadam consonantia inter mentem judicantem, et res de quibus judicium fertur: secundum illud Angelici Doctoris dictum, quod: *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

Falsitas autem consistit in quadam *dissonantia* inter judicium mentis et res circa quas versatur.

65. — 3. Distinguitur judicium in *judicium in materia necessaria* et in *judicium in materia contingenti*.

Judicium *in materia necessaria* est illud cujus oppositum intelligitur esse impossibile; ex. gr. Deus est justus, circulus non est quadratus. Judicium *in materia contingenti* est illud

cujus oppositum intelligitur esse possibile: ex. gr. Petrus est dives, Antonius non est poeta.

Judicium *in materia necessaria* solet etiam denominari judicium *purum*, judicium *rationale*, judicium a *priori*. Quae nomina adhibentur ad significandum ipsum judicium tale esse, quod mens efficere potest ex mera idearum inspectione, quin opus habeat recurrere ad experientiam facti in particulari.

Judicium *in materia contingenti* denominari solet judicium *empyricum*, judicium *contingens*, judicium *experimentale*, judicium a *posteriori*. Quae nomina significant hujusmodi judicium tale esse, quod mens non efficit, nisi recurrat ad observationem et experientiam facti in particulari.

Judicium *in materia necessaria* dicitur etiam judicium *analyticum*. Quod nomen adhibetur ad significandum hujusmodi judicium fieri per quamdam *analysim* (sive *divisionem*) ideae subjecti.

In his enim judiciis idea attributi non alia est ab idea subjecti, sed cum ipsa *identificatur*: nec ab ea distinguitur nisi per quamdam mentis *separationem*, sive *analysim*.

Judicium *in materia contingenti* appellatur etiam judicium *syntheticum*. Quod nomen adhibetur ad significandum quod hujusmodi judicium efficitur per quamdam *synlesim* (sive *compositionem*) idearum: etenim in talibus judiciis idea *attributi* per se non est identica cum idea subjecti, sed *attributum subjecto* adnectitur per quamdam *adjunctionem*, sive *compositionem*.

66 — 4. Distinguitur judicium in *judicium de rebus in ordine ad se* et in *judicium de rebus in ordine ad mentem*.

Judicium *de rebus in ordine ad se* habetur quando mens in judicando *intendit* admittere quod res in se ipsa ita se habeat prout ab ea judicatur: ex. gr. qui judicat Solem esse grandiorem Terra, *intendens* admittere quod res ita se habeat in facto, et, ut dicitur *a parte rei*, ille efficit judicium *de rebus in ordine ad se*.

Judicium *de rebus in ordine ad mentem* habetur quando mens in judicando *intendit* admittere quod sibi *videtur* de re aliqua, praescindendo ab hoc, quod res ita se habeat in facto prout judicatur: ex. gr. aegrotus qui judicat cibum esse amarum *intendens* admittere quod sibi videtur, et praescindendo ab eo quod est de cibo *in se*, ille judicium fert quod dicitur *de rebus in ordine ad mentem*.

67. — 5. Judicium etiam distinguitur in *certum* et in *incertum*.

Judicium *certum* dicitur illud quod mens admittit ex firma veritatis persuasione; ex. gr. Deus est justus.

Judicium *incertum* dicitur illud quod admittitur quidem a mente, sed cum quadam *suspensione* ex non firma veritatis persuasione: ex. gr. cras habebimus coelum omnino serenum.

Judicium incertum distingui potest in *probabile* et in *improbabile*.

Judicium *probabile* dicitur illud ad quod admittendum mens inclinatur ratione aliqua, quae etsi firmam veritatis persuasionem non inducat, tamen vim quamdam ad persuadendum prae se fert; ex. gr. judicium quod quis ferat de pluvia proxime futura, desumpta ratione ab indiciis (ut dicunt) *barometricis*, erit judicium *probabile*.

Improbabile dicitur judicium illud quod mens admittere velit nulla ratione ad id inclinante, vel etiam ratione inclinante in contrarium. Tale esset ex. gr. judicium de proxime futura pluvia, quod quis ferre vellet vel nullo habito indicio, vel indiciis contrariis.

Quoniam vero vis ad persuadendum quae in diversis judiciis menti apparere potest ex rationibus non omnino convincentibus, majoris vel minoris, aut etiam minimi ponderis haberi potest, pro diversitate gradus ipsarum rationum, diversitas etiam admittenda est gradus *probabilitatis* in judiciis: ita ut judicium aliud *maxime probabile*, aliud *simpliciter probabile*, aliud *tenuissime probabile* recenseri debeat.

Status autem mentis, dum judicia fert non *certa*, sed solum *probabilia*, denominatur status *opinionis*: qui, ut quisque videt, probe distinguendus est ab eo statu in quo mens judicat ex firma persuasione; qui status dicitur *status certitudinis*. (Vide *De criterio veritatis*).

III.

De facultate ad quam spectat judicandi actus.

68. — Antequam finem dicendi de judicio faciamus, exponendam ducimus celebrem quamdam quaestionem quae circa hoc inter philosophos exarsit.

Contenderunt plurimi, maxime ex schola Cartesiana, judicium esse *actum* in nobis procedentem ab ea facultate, quae dicitur *voluntas*, non vero ab ea, quae dicitur *intellectus*: nisi forte secundario, et indirecte.

Alii e contra volunt judicium esse *actum* proprium *intellectus*.

Isti vero sequenti ratione argumentantur: Omnes illi actus proprie sunt *intellectui* tribuendi, qui habent pro objecto *veritatem*: sicuti *voluntati* tribuendi, sunt illi qui habent pro

objecto *bonitatem* atqui actus judicii habet pro objecto veritatem (quod evidenter patet; ex. gr. in eo qui judicat se febri laborare; quod certe pro rei *veritate*, non pro *bonitate* judicat); ergo actus judicii est proprie tribuendus *intellectui*, non *voluntati*.

Cartesiani in contrarium sic argumentantur: judicium est assensus, vel dissensus; assensus, vel dissensus idem est ac *velle*, vel *nolle*: *velle*, vel *nolle* pertinet ad voluntatem; ergo judicium est actus *voluntatis*.

Quod etiam confirmatur ex eo quod nos pro lubito de rebus judicamus; ut videre est in judiciis temerariis. et in iis quae efficimus ex imperio alicujus praedominantis cupiditatis.

Quibus respondent alii, sequenti ratione: *assensus* ille, vel *dissensus* qui locum habet in judiciis non est simpliciter *assensus*, vel *dissensus voluntatis*; sed est *assensus*, vel *dissensus intellectus* nempe est *affirmatio* aut *negatio* quam dicit intellectus sententiam ferens circa relationem quam perspicit inter *subjectum* et *attributum*. Movemur quidem aliquando ad judicandum de rebus secundum quod nobis magis arridet, sed etiam in hisce casibus, judicium proprie efficitur ab *intellectu*; et voluntas partem habet in his judiciis efficiendis solum in quantum movet *intellectum* ad judicandum.

Notare enim praestat actionem *voluntatis* in nobis non evenire *in separato* ab actione *intellectus*; et vicissim actionem *intellectus* non exerceri *in separato* ab actione *voluntatis*: sed in quibuscumque actibus *entis rationalis* partem habere *voluntatem*, simul cum *intellectu*: unde ait Divus Thomas: *Omnis actus rationalis est etiam voluntarius, et omnis actus voluntarius est etiam rationalis*.

ARTICULUS TERTIUS

I.

De Ratiocinio.

69. — Non raro evenit ut mens nostra ex simplici comparatione duarum idearum inter se, ipsarum convenientiam aut repugnantiam recognoscere non valeat: et tunc opus est ut ipsa *tertiam* quamdam ideam assumat, quae inserviat quasi *medium* ad detegendum quid inter duas illas intercedat.

Procedit autem in tali casu mens sequenti ratione.

Comparat in primis unam ex duabus ideis, circa quas versatur quaestio sua, cum idea *tertia* assumpta (quae in hoc proposito dicitur idea *media*); et efficit primum quoddam

judicium. Deinde comparat aliam ex duabus ideis cum eadem ipsa idea *media:* et aliud efficit judicium. Quibus positis judiciis (dummodo *media idea* fuerit probe assumpta) intelligit quid decernendum de convenientia, aut repugnantia duarum idearum, de quibus requirebat, et hanc ipsam convenientiam, aut repugnantiam decernit tertio quodam judicio.

Dum enim comparatio instituitur duarum idearum cum *media* tres sequentes casus evenire possunt:

1. Ut ambae ideae comparatae cum idea *media* cum ipsa conveniant, et in tali casu mens deducit, duas ideas illas convenire inter se. Hoc autem fundatur in illo evidentissimo principio: *Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se;* seu aliis verbis: *Quando duo conveniunt cum eodem tertio illa duo conveniunt inter se.*

2. Ut una ex duabus ideis, quae cum idea *media* comparantur, conveniat cum ipsa, et altera non conveniat. Et in tali casu mens deducit duas illas ideas inter se non convenire. Quod fundatur in illo principio: *Quando duorum unum convenit cum quodam tertio, et alterum non convenit, illa duo non conveniunt inter se.*

3. Ut neutra ex duabus ideis conveniat cum *media*. Et in tali casu mens *nihil* deducere potest circa convenientiam vel non convenientiam duarum illarum idearum inter se. Hoc autem fundatur in illo principio: *Quando duorum neutrum convenit cum tertio quodam, nihil possumus de eorum duorum convenientia inter se, aut repugnantia definire.*

In hoc postremo casu recognoscendum erit, ideam *mediam* non esse aptam ad finem ad quem intendimus; et proinde ad aliam *mediam* ideam recurrendum esse, quae saltem cum una ex duabus aliis conveniat. Immo idea non poterit appellari proprio nomine idea *media*, nisi quando revera cum alterutra earum de quibus est quaestio conveniens inveniatur.

Processus iste mentis nostrae, quo ipsa ex successiva duarum idearum comparatione cum tertia, deducit earum convenientiam vel repugnantiam, dicitur *Ratiocinium.*

Ex his facile quisque viderit quid sibi velit haec definitio apud Logicos usitata: *Ratiocinium est actus, sive operatio mentis, qua ipsa unum judicium ex aliis deducit.* Nempe ex duobus judiciis quae enascuntur ex successiva comparatione duarum idearum cum tertia (media) eruit mens tertium judicium, quo decernit convenientiam vel repugnantiam illarum idearum inter se.

Placet nonnullis ordinem et naturam humani ratiocinii sequenti alia ratione exponere.

Dum mens detegere intendit num subjecto alicui conveniat, vel non, datum quoddam attributum; nec simplici comparatione duarum idearum id consequi possit; recogitat universale cui subordinatur subjectum illud et videt num tale universale attributum comprehendat ut sibi conveniens vel non. Si universale, tale attributum comprehendat ut sibi conveniens, mens deducit ipsum attributum illi subjecto convenire, si vero non, deducit contrarium.

Quae ratio explicandi naturam *ratiocinii* re non differt ab ea, quam supra exposuimus; etenim idea illa media, de qua dicebamus, cujus ope ratiocinium expletur, non aliud tandem est, nisi idea universalis; ad quam reducendum esse intelligitur subjectum, circa quod mentis inquisitio versatur.

70. — Dicunt Logici *materiam* ratiocinii esse *tria judicia*, quae habentur in ratiocinio, dum considerentur simpliciter quatenus sunt judicia praescindendo ab hoc, quod inter ipsa existat connexio, vel non.

Formam autem ratiocinii appellant eam dispositionem qua judicia inter se connectuntur ita, ut ex duobus praecedentibus *tertium* rationaliter inferendum sit.

Qua admissa distinctione, Logici admittunt etiam dari posse ratiocinium quoddam legitimum quoad *materiam*, et non legitimum quoad *formam*, sicuti e contra dari posse ratiocinium legitimum quoad *formam*, et non quoad *materiam*.

Ratiocinium dicitur legitimum quoad *materiam* et non quoad *formam*, ubi habeantur tria judicia singula *vera*, quin tamen inter ipsa habeatur connexio, qua *tertium* a duobus praecedentibus procedere intelligatur.

Dicitur autem ratiocinium haberi legitimum, quoad *formam* et non quoad *materiam*, ubi habeantur tria judicia ita connexa, ut ex duobus praecedentibus *tertium* inferatur; sed judicia singula non omnia sint vera.

Ast vero, si stricte loqui velimus, ubi deficiat vel *forma*, vel *materia*, et maxime ubi deficiat *forma*, non potest haberi ratiocinium, cui proprie tale nomen conveniat: etenim et *materia* et *forma* sunt principia constitutiva, quibus deficientibus, ratiocinium et ipsum deficiat necesse est.

Duo priora judicia, quae habentur in ratiocinio simul sumpta in unum appellantur ratiocinii *antecedens*.

Tertium judicium quod habetur in ratiocinio, dicitur ratiocinii *consequens*: vinculum quod intelligitur esse inter *antecedens* et *consequens* in ratiocinio dicitur *consequentia* sive *illatio* aut *deductio*.

II.

De variis Ratiocinii distinctionibus.

71. — Ratiocinium distinguitur 1. in *affirmans*, et *negans*.

Ratiocinium *affirmans* dicitur illud cujus *consequens* est judicium *affirmans*.

Ratiocinium *negans* dicitur illud cujus *consequens* est judicium *negans*.

2. Distinguitur ratiocinium in *demonstativum*, et *probabile*.

Demonstrativum (quod etiam appellatur *apodicticum*) dicitur ratiocinium quando ipsius *antecedens* constat judiciis omnino certis.

Probabile (quod etiam dicitur *topicum*) appellatur ratiocinium quando in ejus *antecedenti* vel utrumque judicium, vel alterutrum non est rigorose certum.

3. Distinguitur ratiocinium in *directum* et in *indirectum*.

Directum dicitur ratiocinium quando proprie de veritate aliqua posita, procedimus ad veritatem aliam ex ipsa deducendam.

Indirectum dicitur ratiocinium quando ex suppositione admittimus ut *verum* aliquod *falsum*, vel *incertum*, et ex illo procedimus usque dum deveniamus ad manifestum absurdum unde aperte recognoscatur *falsitas* suppositionis admissae: ex. gr. si ex suppositione admittamus, Deum non punire impios, ex quo deducimus Deum non esse justum, et proinde Deum non esse perfectum: ex isto evidentissimo absurdo recognoscitur *falsitas* suppositionis assumptae. Et hoc erit ratiocinium *indirectum*.

Ratiocinium *indirectum* dicitur quoque ratiocinium *deductivum ad incommodum*, aut ad *absurdum*; sive etiam *ratiocinium ab hypothesi*. *Hypothesis* enim a graeco significat judicium vel *falsum*, vel *incertum* quod assumitur per suppositionem sicuti *verum*.

Nota. Consequens *falsum*, sive *absurdum* non potest procedere nisi ab *antecedente falso*: etenim ab *antecedente vero*, quando ratiocinium legitime instituatur, non potest provenire nisi *consequens verum*; quia *consequens* debet contineri in *antecedenti* a quo derivat, et *veritas* non potest continere nisi *veritatem*.

Similiter etiam absolute loquendo ex *antecedente falso* non potest per se provenire nisi *consequens falsum*. Attamen *per accidens* evenire potest etiam ut ex *antecedente falso verum consequens* deducatur; quando nempe interveniat ut *consequens*

sit *verum* non quatenus comprehendatur in *dato antecedenti*, sed ex alia ratione. Uti ex. gr. in sequenti ratiocinio: homo est equus: equus est substantia; ergo homo est substantia: in quo habetur *consequens verum*, quod tamen non est *verum* ex hoc quod homo comprehendatur sub ratione equi: sed ut quisque videt, ex alio titulo. Unde proprie loquendo cum istud *consequens* quantum ad suam veritatem non includatur in *dato antecedenti*, ipsum *antecedens* non est revera ejus *antecedens*, sed dicitur tale solum improprio modo; in quantum scilicet assumitur quasi foret legitimum principium ad tale *consequens* deducendum.

Itaque ubi ratiocinando deveniamus ad *consequens falsum*, illico recognoscendum est *falsum* esse *antecedens*: quia *falsum* ex *vero* nullo modo procedere potest. Et hoc est principium cui innititur *ratiocinium indirectum*.

Non autem possumus absolute affirmare quod ubi ratiocinando deveniamus ad *consequens verum*, hoc ipso semper recognoscendum sit tamquam *verum antecedens* assumptum; quia *per accidens* potest etiam *verum* ex *falso* provenire. Unde in tali casu, ubi dubium insurgat, attentio mentis erit revocanda ad ipsum *antecedens* assumptum, ad videndum ne forte in ipso aliqua lateat *falsitas*.

CAPUT SECUNDUM

De manifestatione operationum mentis, de signo et de diversis signorum speciebus.

72. — Logicae officium non in hoc solum positum est ut mentem dirigat in interno exercitio operationum suarum; sed cum homo ita sit natura sua comparatus, ut indigeat propter vitae communicationem cum aliis sibi similibus cogitationes mentis suae extrinsecus proferre; logicae etiam proprium est opportune hominem dirigere ut recte procedat in exteriore manifestatione cognitionum suarum. Logica autem in quantum fungitur officio regendi externam expressionem humanarum cogitationum, appellari solet proprio nomine *Dialectica*.

73. — Utuntur vero homines ad manifestandas mentis operationes quibusdam sensibilibus indiciis, quibus quod mente versatur apertum fit. Haec sensibilia indicia appellari solent cogitationum *signa*, de quibus modo nobis dicendum est.

Signum in genere dicitur res quaelibet, quae apprehensa alterius rei cognitionem in mente suscitat, sive, ut ait Divus

Augustinus, signum est — id quod praeter speciem quam sensibus ingerit, aliquid aliud facit venire in cognitionem — Distingui solet *signum* in 1. *naturale*, 2. *arbitrarium* sive *conventionale*.

Naturale dicitur *signum* quando ex se et natura sua excitat cognitionem alterius rei; ex. gr. respiratio in animanti est *signum naturale* vitae; pallor et macilentia vultus in homine est *signum naturale* infirmae valetudinis.

Arbitrarium, sive *conventionale* dicitur *signum* quando excitat cognitionem alterius rei non ex se, sed ex conventione quadam inter homines accepta; ex. gr. vestis candida apud Romanos erat *signum conventionale*, sive *arbitrarium*, quo dignoscebantur ii qui ad Reipublicae munera aspirabant; ita ex. gr. apud nos sonitus festivus aeris campani est *signum conventionale*, quo indicatur aliqua religiosa solemnitas.

74. — Signa, quibus utuntur homines ad manifestandas mentis cogitationes, triplici modo distinguuntur 1. *gestus*, 2. *locutio*, 3. *scriptura*.

Gestus est corporis actus, quo aliquid significatur: ex. gr capitis inclinatio ad annuendum.

Locutio est sonus articulatus ab homine prolatus, quo aliquid significatur.

Scriptura est locutionis impressio per characteres, seu notas permanentes.

Scriptura per se considerata, dicenda videtur signum omnino *arbitrarium*, etenim nonnisi a conventione hominum vel *explicita*, vel *implicita* oriri potuit talis, vel talis scripturae usus.

Gestus alius dicendus videtur potius signum naturale, uti ex. gr. elevatio oculorum, et manuum ad invocationem coelestis auxilii: alius vero dicendus est potius signum *arbitrarium*, uti sunt ex. gr. plures gestus, qui adhibentur ad significandum aliquid juxta initam inter homines conventionem. Saepissime autem gestus participat simul rationem *signi naturalis* et *arbitrarii*: uti accidit ex. gr. *gestibus* quibus sermonem nostrum familiarem, et maxime oratorium, aut scenicum exornare solemus.

Locutio non potest dici simpliciter *signum naturale;* si enim tale esset, non esset diversitas idiomatum apud diversos populos; sed nec etiam dici potest simpliciter *signum conventionale:* quorsum enim, et ubi, et quando homines placitum inire potuerunt ad locutionem instituendam? Nonne ad hoc ipsum placitum ineundum praesupponeretur jam locutionis usus? Dicemus ergo hoc esse *naturale* homini, ut per loquelam exprimat cogitationes suas; quod autem hoc vel alio

idiomate loquamur, non ex *conventione* proprie dicta provenire, sed ex traditione institutorum nostrorum, qui et ipsi a suis majoribus locutionis usum acceperunt. Adeo ut sic procedendo ascendamus usque ad initium quo protoparentes a Deo creati tamquam progenitores atque educatores humanae speciei, quemadmodum omnibus aliis dotibus ad naturae perfectionem spectantibus, ita etiam loquela donati fuerunt, ut descendentes suos instituerent: qui unius labii extitere, donec Babelica confusione in diversa abierunt; unde Nationum varietas, et idiomatum prima diversitas orta est; quae magis postea crevit ob plures gentium inter se dissitarum commixtiones.

ARTICULUS PRIMUS

De Terminis.

75. — *Terminus* dicitur a Logicis *vocabulum quodcumque quod adhibetur ad significandam ideam,* et illud ipsum est quod a grammaticis appellatur *nomen.* Unde in genere denominantur *termini* voces significativae idearum, sive *quidditatum* quae per ideas repraesentantur; quapropter terminus idem est ac *idea expressa.*

Cum vero ideae in mente habeantur in quantum per ipsas *apprehenduntur*, seu *percipiuntur* objecta, intelligitur quomodo *expressio ideae* importat etiam expressionem *perceptionis* quae per ipsam ideam agitur· unde termini dum *ideas* exprimunt, ipsas quoque mentis *perceptiones* enunciant.

76. — *Terminus* distinguitur 1. in *proprium* et *communem.*

Terminus proprius ille dicitur, qui ex se est determinatus ad rem aliquam determinatam significandam, ita ut alteri rei non sit tribuibilis; ex. gr. Cicero, Apollo, Roma.

Terminus communis ille est qui intelligitur tribuibilis singulis individuis alicujus speciei, aut generis, in quantum exprimit communem quidditatem: ex. gr. domus, liber, animal, homo etc.

2. Distinguitur in *singularem, particularem, universalem.*

Singularis terminus est terminus communis cum nota determinativa adjecta, qua restringitur ad significandum unum et determinatum individuum: ex. gr. *iste, ille homo.*

Particularis terminus est terminus communis cum nota indeterminationis adjecta, qua fertur ad significandum unum individuum, vel etiam plura unius classis inter alia minime determinata; ex. gr. *aliquis, quidam homo.*

Universalis terminus est terminus communis cum nota totalitatis adjecta, qua extenditur ad significanda omnia sin-

gula individua alicujus classis in indefinitum: ex. gr. *omnis, quisque, quilibet homo.*

77. — Discrimen inter terminum *singularem, particularem, universalem* pendet omnino, ut quisque videt, a particulis, sive notis adjectis termino *communi.* Cum enim terminus communis *ex se* non importet definitam *extensionem*, eam assumit ex ipsa *nota*, qua afficitur; unde etiam per se consideratus dicitur terminus *indefinitus.*

Qui dum sumitur nude et sine ulla *nota* adjecta, importat potius extensionem termini *universalis:* quapropter non raro apud auctores terminus *communis* pro *universali* sumitur, et vicissim terminus *universalis* pro *communi.*

Immo vero rigorose loquendo *terminus communis per se consideratus,* absque ulla nota adjecta magis proprie denominandus esset terminus *universalis;* quatenus exprimit rei *quidditatem abstractam.* et quando ei adjungitur nota *totalitatis* magis proprie diceretur *terminus totalis*, seu *collectivus* quasi referens singula individua alicujus classis per modum *collectionis.*

Circa quod notandum erit quod illae particulae seu *notae,* quae adnectuntur *communi termino,* per *se ipsas* nullam significationem important nisi *termino* adjungantur; qua de causa ab antiquis Scholasticis appellabantur voces *syncategorematicae; categorematicae* vero appellantur voces quae ex se solis aliquam significationem ferunt, uti sunt omnes termini proprie dicti.

3. Distinguitur terminus in *substantivum* et *adjectivum.*

Substantivus dicitur terminus qui significat aliquid per se stans: ex. gr. Petrus.

Adjectivus dicitur terminus qui significat modum, sive qualitatem rei alicui inhaerentem: ex. gr. bonus.

4. Distinguitur terminus in *simplicem* et *complexum.*

Simplex est terminus substantivus per se nullo adnexo adjectivo ex. gr. Petrus, Terra.

Complexus dicitur terminus substantivus cum adjectivo adnexo: ex. gr. Petrus sapiens, Sol splendidus.

5. Distinguitur terminus in *abstractum* et *concretum.*

Abstractus dicitur terminus qui exprimit modum, sive qualitatem, aut proprietatem in separato a substantia: ex. gr. prudentia, albedo.

Concretus dicitur terminus qui exprimit rem ut est in se nulla apposita mentali separatione: ex. gr. Petrus, Sol.

6. Distinguitur terminus in *univocum, aequivocum,* et *analogum.*

Univocus dicitur terminus qui per se quotiescumque usurpatur idem semper significat; ex. gr. homo, animal, etc.

Aequivocus dicitur terminus qui ex se diversas res significat: ex. gr. Gallus, Tartarus, etc.

Analogus dicitur terminus qui diversis rebus significandis adhibetur ratione alicujus similitudinis, sive proportionis inter ipsas ex. gr. pes, caput, etc.

Tales habendi sunt termini cum sumuntur metaphorice; scilicet dum transferuntur a propria significatione ad alienam propter similitudinem.

Porro notandum est quod ratio *univoci*, *aequivoci* et *analogi* magis intelligitur spectare ad res quae per terminos exprimuntur quam ad terminos ipsos. Hinc habemus apud Scholasticos quod *Univoca* dicuntur *ea quorum nomen est commune, et ratio significata per nomen est omnino et simpliciter eadem.*

Aequivoca sunt *ea quorum nomen est commune, sed ratio significata per nomen est omnino diversa.*

Analoga dicuntur *ea quorum nomen commune est, et ratio significata per nomen, licet simpliciter diversa, est tamen eadem per quamdam proportionem, aut similitudinem; ut nomen visus dicitur de oculo et de intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente.*

ARTICULUS SECUNDUS

I.

De Propositione sive Enunciatione.

78. — Quemadmodum ideas adeoque et *perceptiones* mentis nostrae possumus exprimere vocibus, quae voces dicuntur termini: ita etiam vocibus exprimere possumus judicia, quae mente nostra efformamus.

Manifestatio quaecumque qua aliquod mentis nostrae judicium profertur, dicitur *propositio*, sive *enunciatio*, unde propositio definiri solet *expressio judicii:* seu (quod idem valet) dicitur *propositio* — judicium verbis expressum.

In *judicio* uti jam supra declaravimus, duae habentur ideae (*subjectum*, *attributum*), et habetur conjunctio idearum.

De consequenti in propositione habebuntur duo *termini:* quorum alter appellatur subjectum, (et ille est qui exprimit ideam *subjectum*), et alter appellatur *attributum* (ille qui exprimit ideam *attributum*); et habebitur verbum exprimens idearum conjunctionem sive *copulam*, quod est verbum a grammaticis *substantivum* dictum.

Haec tria elementa, nempe 1. *subjectum*, 2. *praedicatum*, 3. *copula* necessario habenda sunt in qualibet propositione.

Tamen non semper eodem modo habentur in propositione tria supra dicta elementa. Aliquando enim habentur singula expressa et distincta; uti, ex. gr. in hac propositione: *ego sum vivens*, quo in casu dicuntur haberi *explicite;* aliquando vero non habentur *singula* aperta et expressa sed inclusa continentur in aliqua compendiosa expressione: uti ex. gr. in hac propositione: *vivo*, quo in casu dicuntur illa tria elementa haberi *implicite*, et fieri possunt aperta, propositionem explanando, uti in exemplo adducto, explanando propositionem: *vivo*, et dicendo: *ego sum vivens*, habebuntur *explicite subjectum, attributum*, et *copula*.

NOTA Propositio dicitur *oratio*, quasi *oris-ratio*, quatenus in ipsa per oris voces significatur judicium quod est in *ratione* seu in *mente*. Quoniam vero per oris voces non solum proferimus judicia mentis, quibus aliquid affirmamus, vel negamus, sed non raro etiam exprimimus intentum aliquod vel propositum animi nostri nihil positive affirmantes aut negantes; hinc est quod non solum *propositio* proprie dicta denominetur *oratio*, sed nomen *orationis* quibusdam etiam aliis expressionibus tribuatur. Unde Angelicus Doctor quinque orationis species distinguit sequenti ratione. *Quia intellectus, vel ratio, non solum concipit in seipso veritatem rei tantum, sed etiam ad ejus officium pertinet secundum suum conceptum alia dirigere et ordinare, ideo necesse fuit quod sicut per* enunciativam orationem (propositionem) *significatur ipse mentis conceptus; ita etiam essent aliquae aliae orationes significantes ordinem rationis, secundum quam alia diriguntur. Dirigitur autem ex ratione hominis alius homo ad tria. Primo quidem ad attendendum mente, et ad hoc pertinet* vocativa oratio. *Secundo ad respondendum voce, et ad hoc pertinet* interrogativa. *Tertio ad exequendum in opere; et ad hoc pertinet, quantum ad inferiores* oratio imperativa, *quantum vero ad superiores* oratio deprecativa, *ad quam reducitur* optativa; *quia respectu superioris homo non habet vim motivam, nisi per expressionem sui desiderii....* dubitativa *autem ad* interrogativam *reducitur*.

Elementa quibus constare potest *oratio* plura a grammaticis distinguuntur. Praecipua et *essentialia* sunt *nomen* et *verbum*.

Nomen idem est ac *terminus*, uti supra definivimus.

Verbum definiri solet: vox quae significat vel *esse*, vel *agere*, vel *pati* alicujus rei cum tempore.

Dicitur *cum tempore* quatenus verbum *ex se* in sua significatione importat rationem vel praesentis, vel praeteriti, vel futuri, quae sunt temporis rationes.

II.

De Quantitate Propositionis.

79. — Logici assumunt propositiones considerandas sub diversis respectibus, nempe ratione: 1. *quantitatis*, 2. *qualitatis*, 3. *conversionis*, 4. *aequipollentiae*, 5. *materiae et formae* 6. *oppositionis*.

Nomine quantitatis propositionis significatur *extensio* quam fert *subjectum* in propositione; significatur scilicet latitudo numeri individuorum ad quae terminus *subjectum* protenditur.

Sub ratione quantitatis, propositio distinguitur 1. in *singularem*, 2. *particularem*, 3. *universalem*, 4. *indefinitam*.

Propositio *singularis* est illa, cujus subiectum est terminus *singularis*, vel proprius; ex. gr. Petrus est sapiens; hic liber est magnus.

Particularis est illa cujus *subjectum* est terminus *particularis;* ex. gr. aliquis homo est sapiens.

Universalis est illa cujus *subjectum* est terminus *universalis;* ex. gr. omnis homo est mortalis.

Notandum est autem quod quaedam sunt propositiones, quae prima fronte videntur esse *universales*, et revera tales non sunt, ex. gr. propositio haec: omnes Senatores bellum et pacem decernebant; non est universalis proprie dicta, etsi talis videatur. Facile quisque videt in hujusmodi propositione *attributum* praedicari de individuis cujusdam classis non ita ut ipsis referatur *singulis*; sed solum omnibus simul, et in unum *collectis*. Tales propositiones revocandae sunt potius ad speciem *singularium*. Et a Logicis appellari solent propositiones *collectivae*.

Duplicis modis distingui solet propositio *universalis:* alia dicitur propositio *universalis metaphysice:* alia dicitur *universalis moraliter*.

Propositio universalis *metaphysice* est illa, in qua subjecti extensio tota ita rigorose sumitur, ut nullum individuum enunciatae classis excludatur; ex. gr. omnis homo est mortalis.

Universalis *moraliter*, dicitur propositio illa, in qua subjecti extensio non omnino rigorose tota sumitur, ita ut aliqua subintelligi possit exceptio; ex. gr. omnes juvenes sunt inconstantes.

Propositio *indefinita* est illa, cujus subjectum est terminus communis per se, sine ulla nota adjecta; ex. gr. homo est mortalis.

80. — Terminus *communis* dum sumitur per se sine

ulla nota, subaudit, uti supra innuimus, *totalem* extensionem; unde propositio *indefinita* per se considerata aequivalet propositioni *universali*: ita cum dico: *homo est mortalis*, idem est ac dicam: *omnis homo est mortalis*. Hoc titulo, propositiones ratione *quantitatis* consideratae ad tres tandem species revocantur; cum *indefinita* revocetur ad *universalem*.

Immo placet nonnullis philosophis propositiones *quascumque* ratione *quantitatis* consideratas, ad *duas* tantum classes reducere.

Dicunt enim propositionem *singularem* revocandam esse ad *universalem*: quia propositio *singularis subjectum* fert, quod totalem quamdam extensionem importat, etenim terminus *singularis* nulli alteri individuo protendi potest *ultra* illud *unum* quod significat: unde est quod significat illud solum, sed totum.

Dicunt ergo propositiones ratione *quantitatis* consideratas distinguendas esse. 1. in eas quae sumunt subjectum secundum *totam* extensionem (*universales-singulares*) et 2. in eas quae sumunt subjectum secundum non *totam* suam extensionem, scilicet secundum *partem* extensionis (*particulares*).

III.

De Qualitate Propositionis.

81. — *Qualitas* propositionis cujusque, secundum Logicos, in hoc consistit, quod propositio sit vel *affirmans*, vel *negans*, quod sit *vera*, vel *falsa*.

Propositio *affirmans* est illa quae exprimit judicium affirmans; ex. gr. homo est rationalis.

Propositio *negans* est illa quae exprimit judicium negans; ex. gr. Petrus non est doctus.

Propositio *vera* est illa quae exprimit judicium verum; ex. gr. Sol est major Terra, Deus non est mortalis.

Propositio *falsa* est illa quae exprimit judicium falsum; ex. gr. Luna est major Sole, Deus non est aeternus.

82. — Notandum est quod in propositione *affirmanti*, ex ipsa natura talis propositionis, attributum sumitur secundum non totam suam extensionem; id est, ut ajunt Logici, sumitur *particulariter*.

Ab hac generali lege non datur exceptio nisi respectu ad propositiones, in quibus habetur *attributum* cum *subjecto* omnino *identificatum*, quemadmodum in hac propositione: circulus est rotundus.

In quibus propositionibus, etsi sint *affirmantes*, tamen *at-*

tributum sumitur secundum *totam* suam extensionem; eo quod *attributum* intelligitur tale esse, ut nulli alii *subjecto*, praeter id cum quo identificatur, competere possit. In propositione *neganti*, ex ipsa natura talis propositionis *attributum* sumitur semper *secundum totam* suam extensionem, id est, ut ajunt Logici, sumitur *universaliter*: in quantum intelligitur subjectum excludi *omnino* a participatione attributi per *totam* ipsius attributi extensionem.

83. — Cum de propositionum *veritate*, aut *falsitate* agatur, habenda est ratio sensus, quem propositio quaevis ferre potest. Dicitur autem *sensus* propositionis, illa *significatio*, quam propositio importat.

Voces quae in propositionibus habentur, diversos ferre possunt sensus; unde diversa enasci potest propositionum significatio.

Sensus vocabulorum potest esse 1. *naturalis* (sive *litteralis*); vel *metaphoricus* (sive *translatus*).

Sensus *naturalis* dicitur ille quem ferunt voces juxta primam suam institutionem.

Sensus *metaphoricus* dicitur ille quem sumunt voces dum transferuntur de significatione primaria ad aliam.

2. Potest esse sensus vocabulorum *aequivocus*, et verificatur quando voces ex se diversarum rerum significationem importare possunt ex. gr. in hac propositione: Gallus Romam vicit, habetur vox Gallus quae est *aequivoca*.

3. Potest esse in propositione sensus talis, qui a Logicis dicitur *sensus divisus*, vel alius, qui appellatur *sensus compositus*.

Dicitur *sensus* haberi *divisus* in propositione quando propositio diversa enunciat attributa non simul, sed *successive* eidem subjecto concedenda; ex. gr. in hac propositione: caecus videt.

Sensus dicitur haberi *compositus* in propositione quando diversa attributa ab eadem propositione enunciata, eidem subjecto intelliguntur concedenda *simul* non vero successive; ex. gr. in hac propositione: justus non peccat.

IV.

De Conversione Propositionum.

84. — *Conversio* propositionis consistit in hoc ut ponatur attributum pro subjecto, et subjectum pro attributo.

Regulae *conversionis* sunt 1. ut servetur qualitas ipsarum propositionum quae convertuntur; 2. ut nullius termini augeatur extensio.

Omnis propositio *affirmans*, si convertatur, convertitur in *particularem affirmantem*.

Omnis propositio *negans* convertitur in *universalem negantem*, praeter propositionem *particularem negantem*, quae nullo modo verti potest, quia augeretur extensio termini, qui in convertenda erat subjectum, dum fieret in conversa attributum.

V.

De Aequipollentia Propositionum.

85. — Nomine *aequipollentiae* propositionum intelligitur apud logicos ea proprietas qua duae vel plures etiam propositiones, verbis inter se differentes, eamdem important significationem; ex. gr. inter sequentes duas propositiones 1. *nullus homo non est mortalis* 2. *omnis homo est mortalis* habetur *aequipollentia*; quia ambae eamdem omnino significationem ferunt.

Ex aequipollentia propositionum, id utilitatis eruitur, ut in humano sermone altera alteri suffici possit; unde non raro locutionis ornatus melius obtinetur, nec non veritas apertius explanatur.

VI.

De Materia et Forma Propositionum.

De Propositionibus Incidentibus. De variis Propositionum Compositarum speciebus.

86. — In genere loquendo dicitur *materia* principium rei constitutivum, quod per se est indifferens ad ipsam rem constituendam, vel ad constituendam aliam rem quamcumque.

Forma dicitur principium rei constitutivum, quo fit ut habeatur quaedam determinata res, potius quam alia quaecumque.

Materia propositionum a Logicis dicuntur termini qui in propositiones interveniunt.

Forma propositionum est connexio, sive dispositio terminorum, qua fit ut ex terminis habeatur propositio.

Propositiones quoad *formam* consideratae distinguuntur in 1. *absolutas*, 2. *modales*.

Propositio *absoluta* ea dicitur quae simpliciter enunciat attributum inesse, vel non inesse subjecto; ex. gr. Petrus est bonus.

Propositio *modalis* dicitur ea, quae non solum enunciat praedicatum inesse, vel non inesse subjecto, sed etiam enun-

ciat modum vel rationem qua inest vel non inest; ex. gr. Deus est *necessario* justus.

87. — Propositiones ratione materiae consideratae distinguuntur in 1. *simplices*, 2. *complexas*, 3. *compositas*.

Simplex propositio dicitur illa quae habet unicum subjectum, et attributum unicum, nullo alio termino adjecto; ex. gr. Petrus est sapiens.

Complexa dicitur propositio, cujus subjectum vel attributum, vel utrumque, aliquem alium terminum adnexum fert; ex. gr. Petrus legit *librum*. Cicero *romanus* fuit orator *disertissimus*.

Composita dicitur propositio illa, in qua vel *subjectum*, vel *attributum*, vel utrumque, habetur multiplex; ex. gr. *Cicero* et *Quintilianus* fuerunt *oratores* et *philosophi*.

88. — Termini *adjecti*, qui inveniuntur in propositionibus *complexis*, non sunt voces otiosae, et sensu vacuae. Immo aequivalent totidem propositionibus, quae adnectuntur iis, in quibus tales termini *adjecti* inveniuntur.

Propositiones istae, quae efformantur ex terminis *adjectis* vocantur propositiones *incidentes*, quo nomine distinguuntur ab iis quibus sunt adnexae, quae respectu ad ipsas appellantur propositiones *principales*. Ita ex. gr. sequens propositio complexa: Petrus legit librum, evolvitur in istas: Petrus est legens (*principalis*); quod Petrus legit, est liber (*incidens*). Similiter haec alia: Cicero romanus fuit orator disertissimus, evolvitur in istas: Cicero, qui fuit romanus, (*incidens*) fuit orator (*principalis*) qui fuit disertissimus (*incidens*).

Ex adductis exemplis, quisque videt quomodo in evolvendis propositionibus *incidentibus* adhibendum occurrit pronomen relativum, *qui*, *quae*, *quod*, quod vices subjecti gerit.

Duplicis modi distinguuntur propositiones *incidentes*. Alia dicitur propositio *incidens mere explicativa*. Alia dicitur propositio *incidens determinativa* seu *restrictiva*, seu etiam *necessaria*

Dicitur propositio incidens *explicativa* quando etiam ea non admissa, intelligitur admittenda propositio *principalis*; ex. gr. Deus, *qui est justus*, est creator.

Determinativa, seu *necessaria* dicitur incidens propositio quando, ea non admissa, non intelligitur admittenda esse principalis; ex. gr. Homo, *qui bene moritur*, (*incidens necessaria*) aeternam salutem consequitur.

89. — Propositionum *compositarum* variae species distinguuntur a Logicis, quarum praecipuae sunt, quae sequentibus nominibus appellantur 1. *copulativa*, 2. *disjunctiva*, 3. *conditionalis*, 4. *causalis*, 5. *exclusiva*, 6. *exceptiva*. 7. *discretiva*, 8. *relativa*, 9. *comparativa*, 10. *principiativa finitiva*.

1. Propositio *copulativa* dicitur illa in qua de pluribus subjectis *simul* et *singulis* praedicatur aliquod attributum, vel in qua plura simul attributa praedicantur de aliquo subjecto. Ex. gr. *Cicero* et *Demosthenes* fuerunt *oratores* et *philosophi*. *Cicero* fuit *orator* et *philosophus*.

Ut talis proposito inveniatur vera, oportet, ut verae sint singulae propositiones simplices, in quas resolvi potest. Falsa esset proposito ista: virtus et divitiae sunt necessariae ad vitam aeternam consequendam.

2. *Disjunctiva* propositio dicitur illa in qua pluribus enumeratis subjectis uni ex ipsis indeterminate praedicatum aliquod tribuitur, vel in qua ex pluribus enumeratis attributis, unum indeterminate subjecto conceditur; ex. gr. *vel Petrus*, *vel Paulus*, *vel Antonius*, est princeps. Petrus est *vel pauper*, *vel dives*, *vel mediocris fortunae*.

Ut vera inveniatur hujusmodi propositio, oportet ut omnia recenseantur subjecta et attributa, quae in data propositione admittenda intelliguntur: unde *una* tantummodo vera habebitur ex singulis propositionibus *simplicibus*, quae in ipsa continentur.

Falsa esset propositio haec: Petrus est vel pauper, vel mediocris fortunae; quia in ipsa non habetur completa attributorum enumeratio.

3. *Conditionalis* dicitur propositio illa in qua per suppositionem admittitur aliquid, ex quo aliquid aliud admittendum esse indicatur; ex. gr. *si* Petrus *est fur*, *est vituperabilis*. Illud quod admittitur per suppositionem, denominatur *conditio*, sive *antecedens*: illud quod necessario intelligitur derivare ex posita *conditione*, dicitur *conditionatum*, sive etiam *consequens*.

Connexio inter *conditionem* et *conditionatum*, dicitur *conditionalitas*.

Natura hujusce propositionis hoc importat, ut ad ejus legitimitatem habendam nihil aliud requiratur, nisi ut consistat *connexio* inter ipsius *antecedens* et *consequens*; nempe ut consistat *conditionalitas*. Ita ex. gr vera est propositio ista: si David non fuit peccator, non fuit a propheta Domini exprobratus; in qua tum antecedens, tum consequens in facto non subsistunt. Subsistit tamen vinculum, quod inter unum et aliud esse affirmatur. Falsa est autem haec alia: si David fuit rex, fuit psalmista; in qua etsi de facto consistat tum *antecedens*, tum *consequens*, deficit connexio inter unum et aliud.

90. — Hoc autem proprium est hujusmodi propositionis, in quantum in ipsa, proprie loquendo, non affirmatur absolute, neque negatur attributum de subjecto; sed solum exprimitur *affirmationis* unius attributi, vel *negationis* dependentia

ab alterius *affirmatione*, aut *negatione*. Tales propositiones appellari etiam solent *hypotheticae*, in quantum in ipsis non habetur absoluta *affirmatio*, aut *negatio*, sed solum *ex suppositione*. Propositio ipsa *disjunctiva*, de qua supra locuti sumus, participat naturam propositionis hypotheticae, in quantum et in ea affirmatio aut negatio attributorum *non absolute* dicitur, sed solum *supponendo* indicatur quomodo *unius* affirmatio ab aliorum negatione dependeat.

Immo vero quaelibet propositio *composita* (uti melius apparebit ex dicendis) participat quodammodo rationem propositionis *hypotheticae*, in quantum intelligitur in quacumque propositione composita adesse connexio inter partes ipsam componentes, qua singulae reciproce referuntur tali modo, ut verificatio unius habeatur tamquam dependens ex eo quod intelligitur dijudicandum de aliis sibi correlative connexis.

Sciendum est autem, quod apud Logicos, propositiones quae non sunt *hypotheticae*, appellantur proprio nomine propositiones *categoricae;* in quibus scilicet absolute affirmatur, aut negatur praedicatum de subjecto; quales sunt propositiones omnes simplices proprie dictae.

4. *Causalis* propositio dicitur illa in qua asseritur aliquid, et simul asseritur aliquid aliud ex eo procedere; ex. gr. Petrus, *quia est sapiens*, est honorabilis.

Tria in propositione *causali* distinguenda sunt. 1. Id quod asseritur, et ex quo asseritur aliud procedere; et dicitur *causa*. 2. Id quod indicatur ut procedens a *causa*, et dicitur *causatum*. 3. *Vinculum*, seu *connexio* quae intelligitur inter *causam* et *causatum ;* et dicitur *causalitas*.

Ut propositionis causalis veritas consistat, requiritur ut in facto verificetur tum illud quod asseritur ut *causa*, tum illud quod admittitur ut *causatum*; et tum *vinculum* inter unum et aliud, nempe *causalitas*.

In quo, ut patet, propositio *causalis* differt a conditionali; ad cujus veritatem sufficit ut consistat *vinculum* inter partes ipsius constitutivas. Ratio autem discriminis in hoc posita est, quod in propositione *conditionali* non datur absolute affirmatio aut negatio alterutrius praedicati; sed solum asseritur nexus inter participationem unius, et participationem alterius.

Ad causalem reduci solet ea propositionis species, quae *reduplicativa* appellatur; in qua subjectum veluti duplicatur, quatenus resumitur expresse sub quadam peculiari determinatione. Ex. gr Homo, *quatenus liber,* est meriti capax; quae aequivalet huic: Homo est capax meriti, *quia est liber*. Quisque autem videt quomodo *reduplicatio*, tenet locum *incidentis determinativae.*

5. *Exclusiva* denominatur propositio illa, in qua vel attributum aliquod de subjecto praedicatur ita ut caetera quaecumque subjecta ab illius attributi participatione intelligantur removenda (quo in casu dicitur propositio exclusiva ex parte subjecti); vel in qua de subjecto praedicatur attributum aliquod ita ut caetera attributa ab ipso subjecto intelligantur esse aliena (quo in casu dicitur propositio exclusiva ex parte attributi) ex. gr. Deus solus est infinitus. Petrus est tantum dives.

Ad hoc ut sit vera propositio exclusiva, requiritur ut inveniantur verae *singulae* propositiones simplices, quibus aequivalere intelligitur. Hinc falsa est ista. Sola fides est necessaria ad salutem. Quam si resolvas, habebis has duas: 1. Fides necessaria est ad salutem (quae vera est) 2. Caetera quae non sunt fides, non sunt necessaria ad salutem (quae falsa est et haereticalis).

6. Exceptiva propositio dicitur illa, in qua exprimitur generica quaedam enunciatio, et simul indicatur quid ab ipsa eximendum ex. gr. Omnia sunt mortalia, *praeter spiritus*.

Ut vera sit hujusmodi propositio requiritur, ut sint verae singulae propositiones simplices, quibus aequivalet.

Facile quisque videt naturam *exceptivae* propositionis maxime affinem esse naturae propositionis *exclusivae*. Utraque enim importat quamdam *attributorum*, vel *subjectorum exemptionem* ab aliqua universali enunciatione; nisi quod *exemptio* in propositione *exceptiva* ponitur potius in posteriori ab enunciatione data; in propositione vero *exclusiva* ponitur directe ipsa *exemptio*, et *enunciatio* universalis innuitur potius ex indirecto.

91. — Notandum est propositionem *exceptivam*, et propositionem *exclusivam* inter compositas propositiones esse quidem enumerandas (si quidem aequivalent pluribus propositionibus simplicibus); sed tamen talis esse naturae ut non aperte ex se importent *pluralitatem* subjecti, vel attributi. Ista pluralitas in ipsis recognoscitur dum resolvantur in propositiones, quibus aequivalent. Hoc titulo tales propositiones appellantur a Logicis *exponibiles* quo nomine significare intendunt quod in ipsis *compositio* quodammodo latet, et indiget *exponi* ut manifesta fiat.

7. *Discretiva* (quae etiam *adversativa* a quibusdam appellatur) dicitur propositio, in qua de pluribus enumeratis attributis aliud subjecto datur, et aliud negatur, vel in qua ex pluribus enumeratis subjectis, alii attributum conceditur, alii negatur: vel etiam in qua *diversa* de *subjecto* attributa praedicantur, inter quae intelligitur quaedam existere oppositio: ex. gr. virtus, non divitiae sunt amandae. Veritas fatigari potest, non vinci. Petrus aegrotat, et tamen laetus est.

Ut vera sit hujusmodi propositio, requiritur ut inveniantur verae singulae propositiones *simplices*, in quas resolvi potest: et ut inter *diversa* attributa intelligatur quaedam esse *oppositio*. Hinc falsa et ridicula evadit sequens propositio: Judas fuit avarus et tamen fuit proditor; quia inter duo enunciata attributa nulla concipitur adversitas.

8. *Relativa* dicitur propositio, in qua exprimitur relatio intercedens inter diversa subjecta, vel attributa ex. gr. Petrus et Paulus sunt *similes inter se*.

Ut habeatur veritas in tali propositione, requiritur, 1. ut existat *ratio* qua unum referatur ad alterum; scilicet ut existat quod a Scholasticis dicitur *fundamentum relationis*, 2. ut inter ea, quae invicem referuntur, sit revera ea *relatio*, quae asseritur. Hinc falsae intelliguntur sequentes propositiones: 1. vox Pauli similis est vultui Caesaris, 2. vultus aethiopis similis est vultui europaei. In prima deficit *fundamentum relationis*, in secunda non verificatur *relatio*, quae inter unum subjectum et alterum asseritur.

9. *Comparativa* dicitur propositio, in qua exprimitur modus et gradus relationis intercedentis inter diversa subjecta, vel attributa; ex. gr. Sol est *splendidior* Luna. Petrus est *magis orator quam poeta*.

Ut consistat veritas propositionis *comparativae*, requiritur 1. ut adsit *ratio* comparationis inter unum et aliud (*comparativa* enim propositio intelligitur esse etiam *relativa*) 2. ut revera inter ea quae comparantur, habeatur modus et *gradus* relationis, qui asseritur. Hinc falsa est ista: columba est candidior corvo, quia deficit *fundamentum* comparationis. Falsa etiam est ista. Luna est splendidior Sole; quia in re non verificatur modus relationis inter Lunam et Solem, qui asseritur in propositione.

10. *Principiativa-finitiva* dicitur propositio, in qua asseritur subjectum aliquod, aut attributum esse *primum*, vel *ultimum* in aliqua determinata serie; ex. gr. Saul fuit *primus* rex Hebraeorum. Homo nutritur *primum* lacte. Tarquinius superbus fuit *ultimus* Romanorum rex. Homo *tandem* moritur.

Ut verae habeantur tales propositiones, oportet ut verae inveniantur propositiones singulae in quas resolvendae intelliguntur.

VII.

De Oppositione Propositionum.

92. — *Oppositio* propositionum est reciproca repugnantia inter propositiones, quae *simul* admitti non possunt. Duplicis modi potest esse *oppositio* inter propositiones: vel enim pro-

positiones repugnant inter se in quantum simpliciter *una affirmat* praecise quod altera negat, et vicissim: vel in quantum una adstruit aliquid, quod non potest consistere cum eo quod adstruit altera.

In primo caso dicitur haberi *oppositio contradictionis;* et propositiones, quae tali ratione inter se pugnant, dicuntur *contradictoriae.*

In secundo casu dicitur haberi *oppositio contrarietatis;* et propositiones, quae tali modo invicem adversantur, dicuntur *contrariae.*

Cum *contradictio* proprie dicta in hoc praecise consistat, ut ex una parte ponatur *affirmatio*, et simul ex altera parte ponatur *negatio* de eadem re, scilicet, uti ajebant Scholastici, *ex una parte affirmetur, et simul ex altera parte negetur idem de eodem, et secundum idem;* cumque inter *affirmationem* et *negationem* de eadem re *nihil medium* intelligi possit; facile recognoscitur, quomodo duae propositiones inter se *contradictoriae* non possint esse nec *simul verae*, nec *simul falsae*. sed necessario una ex ipsis debeat esse *vera*, et altera *falsa:* ita ex. gr. si *vera* est: *Petrus est doctus*, necessario *falsa* est· *Petrus non est doctus;* si *falsa* est: *Paulus est dives*, necessario *vera* est: *Paulus non est dives;* etenim inter affirmationem et negationem, inter *veritatem*, et *falsitatem* non datur medium.

Non idem affirmandum est de propositionibus *contrariis.* Etenim oppositio *contrarietatis*, uti jam diximus, non consistit in hoc ut ex una parte affirmetur, et simul ex altera negetur idem: sed in hoc posita est ut ex una parte adstruatur aliquid, et ex altera parte adstruatur aliquid *aliud*, quod cum primo consistere non potest. Jam vero inter illud quod adstruitur ex una parte, et illud *aliud* quod astruitur ex altera, intelligitur semper posse consistere *tertium* quoddam, quod utrumque excludat. Hinc est quod propositiones invicem contrariae non possunt quidem esse *simul verae* (quia non essent oppositae): sed tamen possunt esse *simul falsae*, quia evenire potest ut utraque pars sit excludenda, et admittendum sit aliquid aliud ab ipsis *diversum*. Ita ex. gr. si *vera* sit. *Petrus est Romanus*, necessario erit *falsa*: *Petrus est Constantinopolitanus;* quia, cum illud quod asseritur ex una parte non possit consistere cum eo quod asseritur ex altera, si id quod asseritur ex una parte est *verum*, necessario id quod contra asseritur ex altera parte erit falsum.

Ast vero si supponamus *falsam* esse: *Petrus est Romanus*, non licet inferre quod *vera* sit· *Petrus est Constantinopolitanus*. sed etiam ista secunda potest esse *falsa*. Etenim inter hoc quod asseritur dum dicitur *Petrus est Romanus* et hoc *aliud*

quod asseritur dum dicitur *Petrus est Constantinopolitanus*, intelligitur aliquid *aliud* posse consistere, quod utrumque dictum excludat; ex. gr. si *verum* sit *Petrum esse Parisiensem:* quo posito *falsum* recognoscitur tum *Petrum esse Romanum*, tum *Petrum esse Constantinopolitanum.*

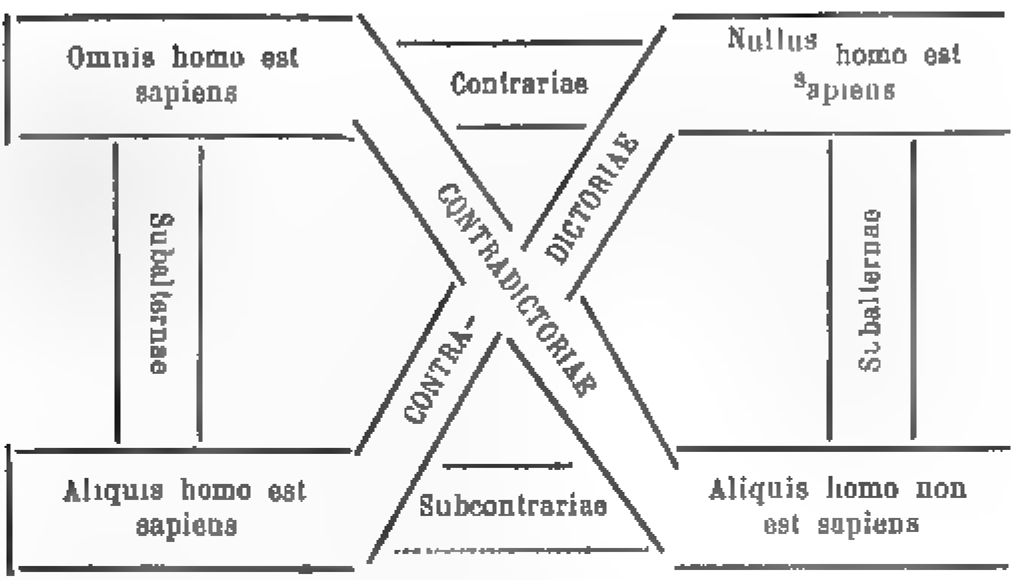
93. — Dum sermo sit de propositionibus singularibus, in quibus subjecti extensio habetur omnino determinata, facile intelligitur quomodo datae cuicumque propositioni inveniatur contradictoria: servato scilicet eodem determinato *subjecto*, et eodem servato *attributo*, ponitur *negatio* contra *affirmationem*, vel affirmatio contra *negationem*. et sic habetur praecise contradictio. Ita ex. gr. duae propositiones sequentes: 1. Petrus est sapiens, 2. Petrus non est sapiens, sunt invicem *contradictoriae;* quia in utraque habetur idem *subiectum*, idem *attributum*, et discrepantia solum in hoc consistit ut una sit *affirmans*, et altera *negans*.

Res non adeo plana est dum agatur de propositionibus *universalibus*, vel *particularibus*. Cum in hujusmodi propositionibus subjecti extensio latitudine quadam protendatur, ad obtinendum ut *affirmatio* et *negatio reciproca* in idem omnino recidant punctum (sine quo non habetur praecise contradictio), non sufficit servare idem subjectum idemque attributum, sed oportet etiam subjecti extensionem ita reducere, ut *negatio* simpliciter tollat quod adstruit *affirmatio*, et vicissim *affirmatio* simpliciter tollat quod adstruit *negatio*. Hoc autem obtinetur quando idem subjectum quod ex una parte sumitur *universaliter*, ex altera parte sumatur *particulariter*, et viceversa: unde vulgatum est apud Logicos quod, *propositioni universali contradicitur per particularem*, et *propositioni particulari contradicitur per universalem*. Ita ex. gr. *omnis homo est sapiens*, contradicitur per *aliquis homo non est sapiens;* et pariter: *quidam homines non sunt docti*, contradicitur per *quilibet homo est doctus*.

Exceptis supradictis casibus, in quibus habetur proprie dicta *contradictio*, ubi inveniantur propositiones, quae *simul* admitti non possunt, illae erunt inter se *contrariae*. Ita ex. gr. contrariae sunt inter se, non vero contradictoriae, duae istae universales: 1. *omnis homo est sapiens*. 2. *nullus homo est sapiens*.

Habetur etiam quaedam species repugnantiae apparens inter propositiones particulares ejusdem *subjecti*, et ejusdem *attributi*, quarum altera sit *affirmans*, altera negans. Ex. gr. *aliquis homo est sapiens*, *aliquis homo non est sapiens*. Haec non est proprie dicta oppositio, quia hujusmodi propositiones *simul* admitti possunt; unde a Logicis appellantur *subcontrariae*, quatenus respective *universalibus* invicem *contrariis* subalternantur.

Haec omnia clariora fient ex inspectione sequentis schematis.



Circa quod notandum occurrit quod duae propositiones *subcontrariae* (inter quas non existit vera oppositio) possunt quidem inveniri *simul verae* ambae, sed non possunt inveniri ambae *simul falsae*. Quod quisque recognoscere potest considerando, quod si duae *subcontrariae* supponantur *simul ambae falsae*, oportebit supponere quod sint *simul ambae duae verae* universales *respectivae* ipsis *contradictoriae*. Hoc autem nullo modo consistere potest; quia cum duae illae universales inveniantur invicem *contrariae*, impossibile est ut inveniantur *ambae simul verae*.

VIII.

De quibusdam distinctis denominationibus aliquibus Propositionibus attributis.

94. — Solent logici variis nominibus propositiones quasdam distinguere pro diverso officio, quo ipsae funguntur in humano discursu. Praecipue autem sunt sequentes:

1. *Axioma*. Hoc nomen tribuitur propositioni quae enunciat veritatem immediate manifestam.

2. *Principium.* Hoc nomine significatur propositio quae enunciat veritatem aliquam, ex qua aliae veritates derivantur.

3. *Theorema.* Hoc nomine dicitur propositio quae exprimit veritatem aliquam ratiocinio demonstrandam.

4. *Problema.* Sic denominatur propositio quae proponit aliquod verum detegendum.

5. *Lemma.* Hoc nomine indicatur propositio quae assumitur ut inserviat ad alicujus theorematis demonstrationem, sive ad alicujus problematis solutionem.

6. *Corollarium.* Sic dicitur propositio quae enunciat veritatem consequentem ex alicujus theorematis demonstratione jam confecta.

7. *Scholium.* Ita denominatur propositio quae exprimit alicujus propositionis jam demonstratae ulteriorem explicationem.

8. *Thesis.* Hoc nomine appellatur propositio quae exhibet sententiam aliquam vindicandam ab objectionibus.

9. *Definitio.* Hoc titulo denominatur enunciatio qua explicatur vel quid sit res aliqua, vel quid significet aliquod nomen, sive vocabulum.

10. *Divisio.* Hoc nomine indicatur enunciatio quae significat distributionem vel generis in suas species, vel totius in suas partes.

IX.

De Definitione.

95. — Definitio est oratio, sive enunciatio explicans vel quid est res, vel quid valet nomen aliquod.

Duplicis speciei distinguitur definitio: alia dicitur definitio *rei* (sive definitio *realis*): alia dicitur definitio *nominis* (sive definitio *nominalis*).

Definitio *nominis* ea est qua declarat aliquis, quid hac vel illa voce significetur.

Duplicis modi distingui solet definitio *nominalis*, alia dicitur *communis;* et illa est qua declaratur significatio jam alicui voci indita, et apud omnes recepta; alia dicitur *privata*, et illa est qua profitetur aliquis quid hac vel illa voce significetur inter aliquos ex quadam peculiari conventione.

Definitio *realis*, (uti jam diximus) illa est qua explicatur rei natura.

Duplicis modi et ipsa distinguitur. 1. Alia dicitur definitio *quidditativa*, 2. alia definitio *descriptiva.*

Definitio *quidditativa* illa dicitur quae declarat quid sit

res aliqua, notando ipsius principia constitutiva intrinseca; ex. gr., homo est animal rationale.

Definitio descriptiva dicitur ea quae indicat quid sit res aliqua, notando caracteres qui extrinsecus se produnt quibus ab aliis rebus discernitur: ex. gr. definitio hominis si fieret notando qualitates exteriores, quae manifestantur in homine, quibus ab aliis animantibus discerni possit.

Principia *constitutiva intrinseca* rei cujuslibet definiendae, duo a Logicis distinguuntur, quorum alterum dicitur *genus*, alterum dicitur *differentia*.

Considerandum enim est naturam cujusque rei (excepta solum infinita Dei natura) talem esse, in qua *aliquid* invenitur quod non ipsi soli competit, sed etiam rebus aliis ab ipsa diversis; et *aliquid* invenitur quod ipsi *soli* proprium est, et quo ab aliis distinguitur.

Illud quod in re invenitur, quod intelligitur *commune* esse etiam aliis rebus, est quod dicitur *genus*.

Illud vero quod invenitur in re, quod non alii, nisi ipsi convenit, est quod dicitur *differentia*. Ita ex. gr. in homine *animalitas* est *genus* quia non in homine solo invenitur, sed etiam in brutis: *rationalitas* autem est *differentia*; quia in solo homine, et non in alio animanti invenitur.

Genus distingui solet in *proximum* et *remotum*: et *differentia* distingui solet in *rigorose* (seu maxime) *propriam*, et non *rigorose propriam*.

Differentia maxime propria est illud principium, quo res aliqua ab aliis quibuscumque *rigorosè distinguitur*. Talis est in homine *rationalitas*, qua distinguitur a quacumque re, etiam quae habet caeteras omnes proprietates cum ipso *communes*.

Differentia non rigorose propria dicitur illud, quo res distinguitur quidem quodammodo ab aliis, sed non ita stricte et absolute, ut non etiam de eis aliqua ratione possit verificari. Ita ex. gr. usus vestium in homine est *differentia non rigorose propria*, quia aliqua ratione etiam aliis entibus competere potest.

Genus proximum appellatur illud, quod superesse intelligitur in re quando supponatur sublata tantum *differentia maxime propria*. Ita ex. gr. in homine *genus proximum* est *animalitas*, quae superesse intelligitur dum supponatur sublata *rationalitas*.

Genus remotum appellatur illud quod non est immediate affine *differentiae maxime propriae*. Ita in homine *substantia* est *genus remotum*, quia intelligitur *minus* appropinquare naturae hominis id quod est solum *substantia*, quam id quod est *animal*.

96. — Leges quibus recta fiat definitio ad tres sequentes revocari possunt: 1. ut sit *clara* scilicet non contineat voces obscuras vel ambiguas; 2. ut sit *brevis* scilicet nulla in ipsa interveniat vox non necessaria; 3. ut sit *reciproca* scilicet sit ita appropriata ut soli rei definitae conveniat, ac proinde definitio, resque definita de se invicem affirmari possit.

Hoc autem obtinebitur si definitio fiat per *genus proximum*, et per *differentiam maxime propriam*: quod erit in quacumque definitione servandum.

Hinc peccaret sequens definitio: homo est *substantia* intelligens, quia in ipsa non assumitur genus *proximum*, sed *remotum*; unde definitio aptari potest non solum homini, sed etiam puris spiritibus. Peccaret haec altera: homo est animal *bipes*; quia in ipsa non assumitur *differentia maxime propria*; unde definitio aptari potest non solum homini, sed etiam quibusdam animantibus, quae non sunt homines.

97. — Placet nonnullis, praeter duas definitionis *realis* species a nobis indicatas, tertiam quamdam speciem inducere, quam dicunt definitionem *geneticam*. Hanc autem fieri affirmant quando verbis explicatur modus ac ratio qua res aliqua gignitur. Hoc pacto definire possumus eclypsim lunarem defectum lucis, quem Luna patitur, ex interpositione Telluris inter illam et Solem.

98. — Placuit etiam quibusdam denegare distinctionem inter definitionem *nominis* et definitionem *rei*, cum reputarent omnes definitiones non esse nisi *nominales*; eo quod juxta eorum dicta, definitio quaecumque non sit aliud, nisi quaedam indicatio, qua significamus quid hoc vel illo vocabulo designare intendimus.

Cui sententiae adhaerere non possumus; nemo enim non videt maximum discrimen quod est inter id quod nobis proponimus dum contendimus verbis explanare *sensum alicujus vocis* (quod est efficere definitionem *nominis*); et id quod nobis proponimus dum contendimus verbis explicare *naturam alicujus rei* (quod est definitionem *realem* efficere). Caeterum, cum neque nominis alicujus sensum determinare liceat, quin rei, cui applicatur, naturam quodammodo percipiamus; neque rei naturam intime perspicere possimus absque eo quod rem ipsam nomine aliquo designemus, et menti nostrae veluti objiciamus; quisque videt definitionem *rei* cum definitione *nominis*, et vicissim istam cum illa, in facto quodammodo commisceri, ita ut altera de alterius natura quodammodo particeps evadat.

Circa quod etiam notandum ducimus non esse omnino confundendam definitionem nominis proprie dictam, cum ea

quam appellant *definitionem*, seu *notitiam etymologicam*. Haec enim ex natura sua non est proprie ordinata ad explicandam nominis significationem; sed potius ad investigandum qualis sit ipsius nominis origo, seu radix primitiva.

99. — Disputant adhuc Logici num definitio revera habenda sit tamquam *propositio*, an non.

Ratio dubitandi de hoc, in eo est, quod in propositione proprie dicta oportet ut habeatur subjectum (quod est substantia quaedam) et habeatur attributum (quod est quidam modus). Hoc autem in definitione rigorose loquendo, non habetur, ut facile quisque videt.

Ast vero, etsi definitio, sub hac ratione considerata, diversificetur a propositione proprie dicta; cum tamen in ipsa definitione habeatur *expressio* quaedam sententiae *mentis*, id est *enunciatio judicii*: jure denegandum non est quod et ipsa *definitio* denominari etiam possit *propositio*; ita scilicet ut in ipsa *res definita* locum teneat *subjecti*, et id quod dicitur ad definiendum, teneat locum *attributi*.

X.

De Divisione.

100. — Divisio dicitur ea *enunciatio*, quae significat distributionem, vel alicujus rei in suas partes, vel alicujus generis in suas species.

Divisio rei in partes vocatur potius *partitio*: divisio generis in suas species retinet proprie nomen *divisionis*.

Leges rectae divisionis tres sequentes enumerantur. 1. Ut sit *integra*, scilicet ut accurata fiat partium, sive specierum enumeratio, nulla praetermissa. 2. Ut membra *divisionis* sint reciproce opposita, scilicet ut unum in altero non contineatur. Hinc legitima non est divisio *animalis* in *rationale*, et *docile*, quia posterius hoc in priori continetur. 3. Ut sit *proxima*, et *immediata* scilicet ut prius distinguantur respective membra majora et primaria; deinde sub ipsis efficiantur distributiones in minora, et secundaria. Sic male divideretur *vivens* in *plantam*, *hominem* et *belluam*. Prius enim dividendum esset *vivens* in *plantam* et *animal*, et istud postea dividendum in *hominem* et *belluam*.

Etiam circa *divisionem* extitit inter Logicos disputatio, num ipsa sit revera *propositio*, an non. Circa quod id ipsum proportionaliter dijudicandum erit, quod supra diximus de definitione.

ARTICULUS TERTIUS

I.

De Argumentatione in genere, et de Syllogismo.

101. — Nomine *argumentationis* appellatur oratio qua exprimitur ratiocinium; scilicet — argumentatio est ratiocinium verbis extra mentem expressum. — (*)

Quoniam autem *ratiocinium* simpliciter tale (uti jam supra diximus) constat tribus judiciis ita inter se colligatis ut ex duobus primis tertium emanet; quisque videt simplicissimam ratiocinii expressionem eam fore, qua tres enunciantur propositiones, ita inter se colligatae, ut ex duabus primis tertia inferatur.

Haec simplicissima *ratiocinii* expressio, sive argumentatio, appellatur proprio nomine *Syllogismus;* qui definiri solet:

(*) *Argumentatio* in quantum est expressio *ratiocinii apodictici* appellatur *demonstratio;* quatenus talis est, qua ex propositionibus evidenter veris *monstratur* veritas propositionis, quae ex ipsis deducitur; secundum illud Aristotelis quod: *demonstratio est syllogismus faciens scire.*

Duplicis modi potissimum distingui solet demonstratio; nempe 1. *a priori* 2. *a posteriori;* seu 1. *per causam*, 2. *per effectum.*

Dicitur demonstratio *a priori* ea quae fit deducendo cognitionem alicujus effectus ex cognitione ejus causae, ubi causa praecognoscitur, effectui: ut cum ex. gr. ex cognitione essentiae viventium in natura physica deducitur eorum corruptibilitas.

Dicitur demonstratio *a posteriori* ea quae fit deducendo cognitionem causae a cognitione effectus, ubi effectus praecognoscitur causae: ut cum ex. gr. ex cognitione fumi deducitur cognitio incendii; ex cognitione creatarum rerum deducimus cognitionem Dei.

Probe autem notandum est quod dum fit demonstratio a causa ad effectum, vel viceversa ab effectu ad causam, cognitio quae respective deducitur non est habenda tamquam *e nihilo* deducta, sed recognoscenda est ut procedens a praecedenti cognitione, in qua continetur *virtualiter*, seu *in potentia.*

Quapropter cognitio *praecedens* in hoc proposito non intelligenda est *antecedere* cognitionem deducendam tali modo ut illa *prius* consistat *per se formaliter* absque connexione cum ista, quia eam necessario debet comprehendere; sed alterutra cognitio dicitur *praecedere* alteram *in ordine logico*, quatenus utraque quidem in communa menti est praesens, sed alterutra magis immediate et explicite prae alia manifestatur: haec autem fit explicita ipso demonstrationis actu, quo utraque legitimo ordine exponitur; unde altera ab altera dicitur deducta.

— argumentatio tribus constans propositionibus ita inter se coordinatis, ut ex duabus primis (quae *praemissae* appellantur) legitime inferatur tertia (quae dicitur *conclusio*). —

Caeterae autem expressiones, quibus aliquando utimur ad ratiocinia mentis nostrae manifestanda, omnes huic principalissimae conformantur, et ad eam revocandae intelliguntur; uti melius apparebit ex dicendis.

102. — Quemadmodum distinguitur in ratiocinio *materia* et *forma*, ita etiam in syllogismo.

Materia syllogismi a Logicis duplex distingui solet; aliam appellant *materiam proximam*; aliam dicunt *materiam remotam*.

Materia *proxima* syllogismi sunt propositiones, quibus syllogismus conficitur: materia *remota* sunt termini, quibus ipsae propositiones constant.

Forma syllogismi est propositionum *connexio*, vi cujus tertia ex duabus praecedentibus ordinate procedere intelligitur.

Ea ipsa ratione, qua supra indicavimus quomodo dici possit haberi ratiocinium, in quo vel *forma*, vel *materia* deficiat, intelligendum est, quo sensu Logici affirmant haberi posse syllogismum, qui vel quantum ad *formam*, vel quantum ad *materiam* illegitimus existat.

Sicuti in ratiocinio tres numero distinctae habentur ideae, ita in syllogismo tres distincti habentur *termini*.

Alter appellatur terminus *medius*; et ille est qui exprimit ideam *mediam*; qui proinde invenitur in utraque praemissa, in quantum ipse est cum quo successive comparantur singuli alii duo.

Ex duobus istis alter appellatur terminus *major*, sive extremum *majus*; et ille est qui in *conclusione* est *attributum*.

Alter appellatur *minor*, sive extremum *minus*; et ille est, qui in conclusione est *subjectum*.

Ex duabus praemissis, altera appellatur propositio *major*; et illa est in qua invenitur terminus *major*; altera appellatur propositio *minor*, et illa est in qua invenitur terminus *minor*.

II.

De Regulis Syllogismi

103. — Ad obtinendum ut syllogismus legitime efformetur plurimae excogitatae sunt, praesertim ab antiquis Logicis, regulae, quas omnes exponere longum esset nimis. Nos indicabimus octo praecipuas, quae sequentibus versiculis innuuntur:

1. *Tum* re *tum* sensu *triplex modo terminus esto.*

2. *Aut semel aut iterum* medium generaliter *esto.*
3. *Quantum praemissae, referat conclusio tantum.*
4. *Nequaquam medium capiat conclusio oportet.*
5. *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.*
6. *Pejorem sequitur semper conclusio partem.*
7. *Utraque si praemissa neget nihil inde sequetur.*
8. *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.*

1. Prima regula hoc statuit, ut in quolibet syllogismo *tres* tantum termini habeantur.

Ratio autem haec est quod syllogismus est simplicissima expressio ratiocinii, in ratiocinio habentur *tres ideae* tantum, quaelibet idea per suum terminum exprimitur, ergo *tres* tantum termini in syllogismo habendi sunt.

Circa quod notandum est evenire posse ut in syllogismo habeantur quidem tres termini *materialiter* quantum ad vocem; qui tamen sint quatuor *formaliter* quantum ad sensum. Ita in hoc syllogismo *Petrus est Gallus atqui Gallus est alatus ergo Petrus est alatus.* In quo, etsi quoad vocem sint *tres* tantum termini, quoad *sensum* sunt quatuor; Gallus enim est terminus *aequivocus*, qui duobus terminis aequivalet.

2. Secunda regula statuit ut medius terminus *saltem una vice* (de duabus vicibus, quibus habetur in syllogismo) sumatur *universaliter*, id est secundum totam suam extensionem.

Ratio autem hujus regulae in hoc posita est, quod si medius *terminus* non sumatur saltem una vice *universaliter*, sumetur utraque vice *particulariter:* id est sumetur *bis* secundum *partem* extensionis suae. Nunc autem evenire potest ut una vice sumatur secundum *unam* partem, alia vice sumatur secundum *aliam* partem *diversam* suae extensionis, ex quo efficeretur duplex idea *media*, duplex terminus *medius*, et efficerentur in syllogismo quatuor termini; quod est contra primam regulam.

3. Tertia regula praescribit ut nullus terminus in conclusione sumatur in extensione majori, quam fuerit sumptus in *praemissis.*

Ratio haec est. Si quis terminus in conclusione fiat *magis extensus*, quam fuerit in praemissis, ille non erit amplius *idem* terminus, sed *alius* ab eo qui erat in praemissis. Quapropter in syllogismo enascentur plus quam tres termini; quod est contra regulam primam.

4. Quarta regula statuit ut terminus *medius* nunquam inveniatur in *conclusione.*

Ratio est ista; medius terminus habet locum in utraque praemissa, in quantum comparantur successive cum eo singuli alii duo termini (major et minor). In conclusione autem

comparatio est inter istos duos terminos; ideoque terminus medius in conclusione locum habere non potest.

5. Quinta regula statuit ut si duae praemissae habeantur ambae *affirmantes*, conclusio non possit esse nisi *affirmans*.

Ratio autem ista est. Praemissae inveniuntur ambae *affirmantes* tum solum quando et terminus *major* et terminus *minor* ambo inveniantur convenire cum termino *medio* (enascuntur enim praemissae ex comparatione majoris, et minoris cum *medio termino*, quae proinde erunt vel *affirmantes*, vel *negantes*, prout convenientes vel repugnantes inter se inveniantur termini comparati) Si vero tum *major* terminus, tum *minor* conveniat cum medio, concludendum erit eos inter se *convenire* (juxta illud: *Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*), ideoque conclusio erit affirmans.

6. Sexta regula statuit, ut si inter praemissas altera sit *affirmans* et altera *negans*, conclusio debeat esse negans: et pariter statuit, ut si ex praemissis altera sit *universalis*, et altera *particularis*, conclusio debeat esse *particularis*. Sciendum est enim apud Logicos appellari partem *pejorem* (sive *debiliorem*) propositionem *negantem* comparate ad *affirmantem*; et propositionem *particularem* comparate ad *universalem*.

Ratio primae partis hujus regulae haec est.

Una ex praemissis invenitur *affirmans* et altera *negans*, quando vel *terminus major* cum *medio* conveniat, et terminus *minor non conveniat*, vel viceversa terminus *minor* cum *medio* conveniat, et *major* non. Jam vero dum unus ex duobus terminis cum *medio* convenit, et alter non convenit, concludendum erit eos inter se *non convenire* (juxta illud: *Quando duorum unum convenit cum quodam tertio, et alterum non convenit, illa duo non conveniunt inter se*), ideoque conclusio erit negans.

Ratio secundae partis hujus regulae sic exponi potest. Praemissae (in casu) erunt vel ambae *affirmantes*, vel una *affirmans*, et altera *negans*: si sint ambae *affirmantes* in ipsis unicus invenietur terminus *universalis* (nempe *subjectum* propositionis *universalis* datae); si *unicus* iste terminus fieret *subjectum conclusionis* (in quo casu solo *conclusio* posset esse *universalis*) non posset esse in praemissis *medius* (*Nequaquam medium capiat conclusio oportet*): ideoque pro *medio* termino non remanerent nisi termini *particulares*, quod est contra secundam regulam supra expositam. Ergo in hoc casu *conclusio* non potest esse *universalis*, sed debet esse *particularis*.

Si vero ex duabus praemissis una sit *affirmans* et altera *negans*, tunc in ipsis habebuntur duo *termini universales* (nempe subjectum propositionis universalis datae, et attribu-

tum datae negantis). Ex istis duobus terminis unus erit terminus *medius* (ut servetur secunda regula): alter erit *attributum conclusionis* (quae in hoc casu *negans* erit ex prima parte hujus regulae): ideoque ad *subjectum* conclusionis remanere non potest nisi terminus particularis; unde etiam in hoc casu, conclusio non potest esse nisi *particularis*.

7. Septima regula affirmat: ex duabus praemissis negantibus nullam posse fieri *conclusionem*.

Ratio autem est ista. Duae praemissae habebuntur ambae *negantes* quando tum terminus *major*, et tum etiam terminus *minor*, cum termino *medio* non *conveniat*. Hoc autem dato nihil decerni potest circa convenientiam, aut repugnantiam *majoris* et *minoris* inter se (juxta illud: *Quando duorum neutrum convenit cum tertio, nihil de illorum convenientia aut repugnantia statuere possumus*). Ergo nulla fieri potest *conclusio*.

Accidit autem non semel, ut ex duabus praemissis, quae singulae per se consideratae *negantes* inveniuntur, legitime obtineatur *conclusio*: quod videtur facere contra istam regulam septimam. Uti ex. g. cum dicitur:

Quod non est rationale *non est* homo.
Atqui simia *non est* rationalis.
Ergo simia *non est* homo.

At vero considerare oportet, quod in isto casu (et in aliis similibus exemplis) propositio *minor* quae ex se et separatim sumpta est *negans*, dum accipitur in connexione cum *majori*, assumit naturam affirmantis, et aequivalet huic: Atqui simia *est* ex illis quae non sunt rationalia: ideoque recte concludit syllogismus, nec facit contra regulam.

8. Octava regula statuit ex duabus praemissis *particularibus* nullam posse haberi *conclusionem*.

Ratio hujus regulae sequenti modo exponi potest. Duae praemissae (in casu) erunt vel ambae *affirmantes*, vel una *affirmans* et altera *negans*.

Si datae praemissae *particulares* sint ambae *affirmantes*, nullus in ipsis invenietur terminus *universalis*, ideoque fieri non poterit syllogismus, quia deficit terminus *medius*, qui juxta secundam regulam debet esse *universalis*.

Si ex duabus praemissis *particularibus* datis una sit *affirmans*, et altera *negans*, in ipsis invenietur *unicus* terminus *universalis* (nempe *attributum negantis* datae). Jam vero *unicus* iste terminus *universalis* duplicem deberet obtinere locum *incompossibilem*. Deberet nempe iste terminus, esse terminus *medius*, ne offenderetur regula *secunda*; deberet etiam *simul* fieri *attributum* in *conclusione* (quia in hoc casu conclusio foret negans, ex prima parte regulae sextae, et re-

quireret pro attributo terminum *universalem*); sed juxta regulam *quartam*, terminus *medius* non potest habere locum in *conclusione*. Ergo in nullo casu licet ex duabus praemissis *particularibus* conclusionem deducere.

104. — Placuit nonnullis, nedum plurimas antiquorum regulas syllogismi, sed etiam octo supra expositas, tamquam inutiles abjicere. Reputarunt enim ad syllogismum recte conficiendum *unicam* sufficere regulam, quam sequenti formula exprimunt: *Una praemissarum conclusionem contineat, et altera contentam declaret.*

Quae regula optima quidem est; sed caeteras non excludit. Nec illae inutiles reputandae sunt, quia opportune valere possunt ad evitandos in confectione syllogismi defectus quosdam, quos unica ista regula assignata explorari non omnino planum est.

III.

De quibusdam Syllogismi speciebus distinctis.

De syllogismo complexo, de copulativo, de disjunctivo, de conditionali.

105. — Syllogismus potissimum dividitur in 1. *simplicem*, 2. *complexum*, 3. *compositum*.

Syllogismus *simplex* communiter acceptus ille est qui tribus constituitur simplicibus propositionibus. Et ille est de quo jam locuti sumus.

Nota. Aliquando intervenit ut in *syllogismo* habeantur propositiones *compositae*, quin tamen syllogismus amittat naturam syllogismi *simplicis*. Tollitur enim ratio syllogismi *simplicis* proprie dicti tunc solum quando extruitur syllogismus ex propositione *composita* hoc modo, ut ex admissione aut negatione alicujus membri propositionis datae, alterutrius membri ipsius admissio aut negatio inferatur, uti infra declaratur, ubi loquimur de syllogismo *copulativo*, de *disjunctivo*, et de *conditionali*. Similiter etiam aliquando habetur in syllogismo propositio *complexa*, quin tamen syllogismus amittat naturam syllogismi *simplicis*: syllogismus enim *complexus* proprie dictus non habetur nisi quando in syllogismo habeatur *praemissa*, quae est propositio *complexa*, et in altera praemissa comparatio fiat inter terminum superiori propositioni adnexum, et terminum qui in conclusione erit attributo adnexus.

106. — Syllogismus *complexus* dicitur etiam *expositorius*.

Natura autem hujusce syllogismi in hoc posita est, ut in praemissis declaret duorum terminorum primum habere quamdam relationem ad secundum; secundum vero identificari seu convenire cum quodam tertio: et inde concludat primum terminum habere ad tertium eam ipsam relationem quam habet ad secundum.

Ex. gr. Plerique homines sunt *amantes gloriae.*
Atqui *gloria* est *res inanis.*
Ergo plerique homines sunt *amantes rei inanis.*

Quisque videt ad legitimam talis syllogismi constitutionem requiri ut revera consistat ea *relatio* quae inter terminos adstruitur; et ut revera conveniant inter se termini illi, quorum affirmatur *identitas.*

107. — Syllogismus *compositus* dicitur ille qui construitur ex propositione *composita*, vel 1. *copulativa* (seu potius ut nonnulli dicunt *conjunctiva*) vel 2. *disjunctiva*, vel 3. *conditionali*. Cum enim hujusmodi propositiones talem ferant naturam, ut ipsarum membra invicem connectantur reciproca quadam dependentia, qua fit ut ex alterutrius admissione aut negatione liceat suorum correlativorum admissionem aut negationem inferre: hinc est quod ex talibus propositionibus distinctae quaedam et peculiares syllogismi species efformentur.

Triplex itaque distinguitur syllogismus *compositus*: nempe 1. *copulativus*. 2. *disjunctivus*; 3. *conditionalis*

108. — Syllogismus *copulativus* (qui a Scholasticis appellabatur potius *conjunctivus*, sive etiam *conjunctus*) ille est in quo plura per modum copulationis enunciantur, enunciando etiam quod *simul* ea verificari non possunt, deinde admittitur unum ex enunciatis, et concluditur excludendo caetera. Ex gr. Petrus non potest esse *simul* Americanus, et Africanus, et Europaeus. Atqui Petrus est Europaeus. Ergo Petrus non est Americanus, et non est Africanus.

Nota. Denominatio qua hujusmodi *syllogismus* appellatur *conjunctivus*, aut *conjunctus*, potius quam *copulativus*, videtur esse magis ei appropriata. Etenim *enunciatio*, qua constituitur hujus speciei syllogismus, non est proprie dicta propositio *copulativa*, sed aliam induit naturam, a *copulativa* diversam. Et revera: propositio *copulativa* proprie dicta importat ut plura *simul* affirmentur, aut negentur de aliquo. E contra propositio, qua instituitur syllogismus, de quo loquimur, hoc importat, ut *plura simul* nec affirmari, nec negari possint de subjecto aliquo, cum enunciet ea *simul* verificari *non posse.*

109. — Syllogismus *disjunctivus* dicitur ille in quo plura per modum *disjunctionis* enunciantur (quorum unum necessario est admittendum caeteris rejectis): inde excluduntur

omnia enunciata, praeter *unum:* quod admittitur in conclusione. Ex. gr Petrus est vel dives, vel pauper, vel mediocris fortunae. Atqui Petrus non est dives, nec pauper. Ergo Petrus est mediocris fortunae.

Syllogismus *disjunctivus*, potest etiam concludere ad modum *conjunctivi*, admittendo scilicet *unum* ex enunciatis; ut inde inferatur caeterorum exclusio.

Potest etiam syllogismus *copulativus* concludere ad modum *disjunctivi*, non quidem in omni casu, sed tunc solum cum in enunciatione *conjunctiva* habeatur totalis et completa enumeratio partium, unde et ipsa in *disjunctivam* resolvi potest. Ita ex gr. ex ista *conjunctiva*, *nemo potest esse simul dives, et pauper, et mediocris fortunae*, concludere licet, tum ad modum *copulativi*, tum etiam ad modum *disjunctivi*.

110. — Syllogismus *conditionalis* ille dicitur in quo data quadam propositione *conditionali*, ex ipsius *antecedentis*, aut *consequentis* admissione vel negatione, alterutrius admissio reciproce, vel negatio deducitur.

Quatuor enumerantur modi *concludendi* in syllogismo conditionali.

1. A *positione* antecedentis ad *positionem* consequentis.

2. A *negatione* consequentis ad *negationem* antecedentis. Et hi duo modi sunt legitimi *semper*.

3. A *positione consequentis* ad *positionem antecedentis*.

4. A *negatione antecedentis*, ad *negationem consequentis*.

Hi duo modi non sunt legitimi, nisi quando *antecedens* et *consequens* ita inter se connectuntur, ut unum sine altero esse non possit. Exemplum esto: si Petrus mortuus est cum gratia Dei, aeternam salutem consecutus est. Ex qua *conditionali* omnibus quatuor supra indicatis modis legitima potest haberi conclusio.

IV.

De variis argumentationum speciebus quae a Syllogismo distingui solent.

111. — Praeter *syllogismum*, sequentes aliae argumentandi formae distingui solent, nempe: 1. *Enthymema;* 2. *Epicherema;* 3. *Polisyllogismus;* 4. *Sorites;* 5. *Dilemma*, 6 *Inductio;* 7. *Exemplum*.

112. — 1. *Enthymema* est syllogismus in quo vel *major*, vel *minor* propositio non exprimitur, sed subintelligitur. Ex. gr. Omnis homo est mortalis. Ergo Petrus est mortalis.

Quisque videt iisdem regendum esse legibus *enthymema*, quibus regitur *syllogismus:* hoc tantum peculiariter in enthymemate erit observandum, ut propositio quae reticetur, non sit nimis *remota*, aut difficilis applicationis.

113. — 2. *Epicherema* est syllogismus in quo singulis praemissis, vel earum alterutri sua adjungitur probatio, priusquam deducatur *conclusio:* ex. gr. qui multis curis angitur non est beatus; nam ad beatitudinem requiritur animi tranquillitas: atqui avarus multis curis angitur, sive propter conscientiae stimulos, sive propter pecuniae cumulandae anxietatem, aut amittendae timorem: ergo avarus non est beatus.

Epicherematis leges pariter eaedem sunt ac leges syllogismi. Haec tantum est illius propria, ut probationes quae afferuntur sint *verae*, et rei *appropriatae*.

114. — 3. *Polisyllogismus* (qui etiam dici solet *prosyllogismus*) est argumentatio pluribus constans syllogismis ita inter se colligatis, ut conclusio *praecedentis* habeatur pro *praemissa subsequentis*. Ex. gr. quod est intelligens est spirituale; atqui anima humana est intelligens; ergo anima humana est spiritualis: atqui quod est spirituale est immateriale, ergo anima humana est immaterialis: atqui quod est immateriale est natura sua incorruptibile, ergo anima humana est natura sua incorruptibilis: atqui quod est incorruptibile est natura sua perpetuum, ergo anima humana est natura sua perpetua.

115. — 4. *Sorites* est argumentatio pluribus constans propositionibus ita inter se colligatis, ut attributum *praecedentis* fiat subjectum *subsequentis:* donec tandem primae propositionis subjectum cum attributo ultimae jungatur: ex. gr. Avarus multa desiderat; qui multa desiderat multis eget; qui multis eget est miser; ergo avarus est miser.

Ut legitime fiat *sorites*, observandum est, ut dum fit transitus termini de *attributo* in *subjectum*, non mutetur ipsius praecisa significatio, sed semper eodem et integro sensu sumatur.

116. — 5. *Dilemma* (quod etiam *trilemma*, vel *quadrilemma* dicitur pro numero partium quibus constare potest) est argumentatio, in qua posita aliqua propositione *disjunctiva*, ex singulis *disjunctivae* partibus, propria et communis quaedam deducitur conclusio. Exemplum esto illud Tertulliani adversus Trajani decretum quo edixerat in christianos non esse inquirendum, eos tamen si accusarentur esse puniendos. Vel nocentes sunt christiani (ajebat Tertullianus) vel innocentes: si nocentes, cur puniendos inquiri vetas? Si innocentes, cur delatos puniri jubes?

Ut autem recte fiat *dilemma*, tres sunt regulae: 1. Ut propositio *disjunctiva* sit perfecta; 2. Ut conclusiones singulae sint legitimae et completae; 3. Ut conclusio *communis* accipiatur sub determinata ratione et completa, ita ut non sit locus conclusioni in contrarium. Si enim hoc non fiat, dilemma, ut dicitur, evadit *reciprocum*; tale scilicet ut retorqueri possit ad contrariam conclusionem.

117. — 6. *Inductio* est argumentatio in qua singularibus (seu, ut ajunt etiam, particularibus) quibusdam notatis, quod de singulis admittitur, etiam generaliter et universaliter de tota entium classe concluditur: ex. gr. *Logica* est utilis, *Metaphysica* est utilis, *Ethica* est utilis, *Jurisprudentia* est utilis etc. Ergo omnes disciplinae scientificae sunt utiles.

Ut legitime procedat *inductio*, opus est 1. Ut congrua fuerit singularium (seu particularium) observatio; 2. Ut proprietas notata in particularibus, non sit *accessoria*, sive *accidentalis*, sed pertinens ad ipsorum naturam; 3. Ut singularia, dum accipiuntur *simul* ut constituentia classem aliquam, non ex hoc ipso diversam induant conditionem ab ea, quae in eis singulis notatur, quod intervenire intelligitur quando totalitas singularium sumatur non per modum *universalitatis*, sed per modum *collectionis*.

Contra tertiam istam legem peccaret, qui sequenti ratione argumentaretur: Senator *A* non potest ferre legem: senator *B* non potest ferre legem: senator *C* non potest ferre legem: ergo universus Senatus non potest ferre legem. Nam ex hoc ipso quod senatores considerantur *simul* ut constituentes senatum, acquirunt diversam conditionem (quantum ad ferendas leges) ab ea in qua intelligebantur sumpti *singillatim*.

118. — *Exemplum* est argumentatio in qua id quod admittitur de uno subjecto, concluditur admittendum esse de alio subjecto similitudinis causa; ex. gr. Petrus luxit in amissione filii; ergo et Paulus lugebit in amissione filii.

Quando ratio similitudinis in utroque subjecto habeatur *aequalis*, tunc exemplum dicitur proprie *argumentum a pari*. Quando vero in alterutro subjecto ratio similitudinis *praevaleat* in ordine ad illud quod concludere volumus: tunc exemplum dicitur *argumentum a fortiori*. Ex gr. Luget pater in amissione filii. Ergo *a fortiori* lugebit mater. Non luget mater in amissione filii, ergo *a fortiori* non lugebit pater.

119. — Qui naturam et indolem singularum istarum argumentandi specierum considerare velit, ille facile recognoscere poterit quomodo omnes ad *syllogismi* formam, tamquam ad omnium principalem et fundamentalem revocandae sunt.

Quantum spectat ad *enthymema*, ad *epicherema*, et ad *poly-*

syllogismum, nec non ad *dilemma*, res adeo est manifesta, ut vix, aut ne vix quidem enasci possit dubium.

Circa *soritem* et *inductionem* (*exemplum* autem quasi quidam *inductionis* modus reputatur) quaestio fuit excitata; cum ex una parte aliquibus, duce praesertim Destutt-Tracy, visum fuerit affirmare *soritem* esse principalem argumentandi speciem, ad quam omnes alias, et ipsum *syllogismum*, reducere tandem oporteat; ex altera vero parte alii, Bacone a Verulamio antesignano, reputaverint fundamentalem argumentandi formam esse potius *inductionem*. Movebantur autem ad tales sententias, adstruendas ex suppositione quod mens nostra in suis ratiocinationibus exequendis progredi debeat simpliciter a *particularium*, sive *singularium rerum observatione* et *experientia* ad *universales* conceptiones efformandas. Quod quidem non recte arbitrabantur, quia talis est inter *universale* et *particulare* (consideratum ut *objectum* cognitionis nostrae) connexio, ut unius notio, alterius notionem necessario comitetur, nec *absolute* liceat affirmare alteram alteram *praecedere*, uti alibi expressius declarabimus.

120. — Itaque cum *argumentatio* quaecumque non sit nisi expressio *ratiocinii*, cumque *ratiocinium*, uti jam explicavimus, sit ea operatio mentis, quae *tribus* constat judiciis ita ordinatis ut *tertium* ex aliis rationali necessitate effluat; et cum germana expressio hujusmodi mentis operationis sit *syllogismus*; recognoscitur quod quaecumque argumentationis species ad *syllogismum* sit reducibilis.

Quod quisque, uti supra dicebamus, spectare poterit considerando singulas argumentationum species indicatas, quas inveniet vel uno, vel pluribus constare *syllogismis* in breviorem, aut ampliorem expressionem redactis; aliquibus propositionibus subintellectis, quarum vis et sensus ex dictorum contextu apparet.

Nec aliter se habet res in *inductione* aut *sorite*, quam in aliis, facile enim recognoscitur quomodo, in *inductione* quacumque data, et in *sorite*, quaedam subaudiuntur propositiones, quae si exprimantur *syllogismorum* formam completam et praecisam referunt.

LOGICA

TRACTATUS SECUNDUS

QUI DICITUR

DE CRITERIO VERITATIS

CAPUT PRIMUM

De Criterio Veritatis

121. — Expositis in Logicae pertractatione regulis, quibus mens humana legitime procedat in suis efficiendis operationibus, nihil aliud adjungendum videtur ut mens nostra jam instructa habeatur mediis opportunis et certis ad veritatem assequendam, atque ad errorem vitandum.

Cum enim objectum proprium virtutis nostrae cognoscitivae non sit nisi *veritas*, ad quam naturaliter comparati sumus; quando mens nostra logicis praeceptis audiens fuerit, et ordinate processerit in exercitio suarum operationum, non poterit a recto tramite discedere, ideoque certam consequetur veritatis possessionem, errore quocumque devitato.

Attamen apud recentiores philosophos usus invaluit ut praeter ea quae in *Logica proprie dicta* exponuntur ad mentem dirigendam in *veritatis* acquisitionem; alia quaedam tractatio instituatur, quae quasi Logicae *appendix* et *complementum* habetur; in qua agitur de assignando *medio* quodam, seu *judicatorio* determinato, unde mens nostra valeat pro certo *veritatem* dignoscere, eamque tuto ab *errore* discernere.

Hoc autem *medium*, sive *judicatorium*, quod regula est, sive nota ad discernendam veritatem ab errore appellari solet *criterium veritatis*: unde tractatio quae circa hoc institui solet, denominatur *tractatus de criterio veritatis*.

122. — Quamquam absolute loquendo ad scopum assignandi modum adipiscendae veritatis hujusmodi tractatio specialis necessaria non videatur cum ad hoc probe sufficere possint logicae praecepta; tamen non inutilis erit reputanda; ea enim quae in ipsa tradi solent opportuna equidem inveniri possunt, tum ad ipsarum logicalium institutionum ulteriorem illustrationem, tum ad quasdam determinandas doctrinales sententias, quarum cognitio in philosophicis disciplinis maximae etiam utilitatis esse potest.

ARTICULUS PRIMUS

De Veritate.

123. — Nemo est qui omnino ignoret quid hoc nomine *veritatis* significetur; eo enim ipso quod in homine intelligentiae usus aperitur; jam discernere incipit inter illud quod ut *verum* admittere debet, et illud quod ut *falsum* debet repudiare. Quod manifeste demonstrat in mente cujusque entis intelligentis esse quamdam cognitionem *veritatis.*

Hic tamen expressius res declaranda est, et quantum licet definienda. Itaque nomen hoc *veritas* duplicem importare potest significationem.

Aliquando enim nomine *veritatis* significatur consonantia cogitationis mentis cum objecto cogitato. Aliquando vero nomine *veritatis* significatur potius consonantia locutionis (sive manifestationis cujusque) cum interna animi persuasione in eo qui aliquid manifestat.

In primo casu dicitur haberi veritas *logica* seu *intellectualis* proprie dicta; quae definiri potest: *Conformitas cogitationis cum re cogitata:* seu, ut ait Divus Thomas: *Adaequatio rei et intellectus.*

In secundo casu dicitur haberi *veritas moralis* proprie dicta; quae in hoc posita est, ut qui loquitur (sive alio medio manifestat cogitationes suas) id intendat verbis exprimere quod animo gerit tamquam *verum.*

Ubi deficiat veritas *logica* dicitur haberi *error,* seu *falsitas.*

Ubi deficiat veritas *moralis* dicitur proprie haberi *mendacium.*

Quaestio nostra hic versatur circa *veritatem logicam:* de veritate *morali,* erit sermo in Ethica.

ATICULUS SECUNDUS

I.

De Indifferentismo logico.

124. — Fuit quorumdam antiquorum sententia (secundum quod refert Angelicus) quod omnes opiniones quaecumque, quae in mentem humanam cadere possunt, verae essent: etiam opiniones illae, quae invicem opponuntur et repugnant. Cui doctrinae nomen *Indifferentismi logici* datum est; eique non pauci etiam recentioribus aetatibus studere visi sunt.

Quam sententiam nobis amplecti non licet, quia cum ex ipsa admittantur vera esse *simul* etiam *contradictoria*, qui tali subscribat doctrinae, hoc ipso subscribere potest etiam ipsius doctrinae negationi, quoniam ea admissa, nihil discriminis ponitur inter *affirmationem* et *negationem* circa idem; ideoque nihil discriminis erit inter *affirmationem* et *negationem* ejusdem doctrinae.

II.

De Scepticismo.

125. — Fuit e contra quorumdam sententia, quod mens nostra in nullo caso pervenire possit ad obtinendam certam et tutam veritatis possessionem; et quod perpetuo cogatur fluctuare incerta inter fallaces sententias.

Sectarii hujusmodi denominati sunt Sceptici, quod idem sonat ac scrutantes, seu dubitantes, vel etiam appellati fuere Pyrrhonistae ex eorum antesignano Pyrrhone, qui fuit a graeca schola pseudophilosophus.

Nec scepticismus temporibus etiam recentibus cultorum inopia laboravit. Quod systema absurdum omnino et contradictorium se prodit.

Et revera a sceptico requirere possumus est ne certe verum tuum systema, an non?

Vel *affirmabit*, vel *negabit*. Si affirmet; jam ipse sibi contradicit; et non amplius *scepticus* est; quia aliquid *certe verum* esse affirmat, nempe suum systema. Si neget: jam etiam sibi contradicit, et pariter non amplius est *scepticus*, quia negatione sua declarat scepticismum esse repudiandum, et hoc admittit ut certe verum.

Nec tamen scepticus potest respondere se *dubitare* de systemate suo; quia de hoc ipso dubio ipsum interrogare

possumus, inquirendo: Vere ne dubitas an non? Vel *affirmabit* vel *negabit*, in utroque autem casu, iterum contra ipsum supra indicata ratione argumentabimur, qua iterum apparebit ipsius stulta contradictio. Nec etiam scepticus *tacere* potest circa suum systema: nam ipsum silentem prosequi possumus interrogando: Vere ne siles, an non? Cui interrogationi vel non respondet, servato perpetuo silentio: et in tali casu cessat a professione systematis; vel respondet *affirmando*, aut *negando*, et nos iterum eum supra data argumentatione perstringimus, quo aperta fit ejus ridicula contradictio (*).

ARTICULUS TERTIUS

I.

In quo positum sit Criterium Veritatis.

126. — Ex demonstrata absurditate sententiae *indifferentistarum* quibus *vera* omnia videbantur, et declarata absurditate *scepticismi*, quo omnis veritatis acquisitio desperatur; recognoscendum consequitur quod mens nostra ex una parte est capax veritatis assequendae, et ex alia parte est etiam errori et falsitati obnoxia. In quo igitur positum est *judicatorium*, sive *medium*, quo mens recognoscere possit num in suis cogitationibus veritate potita fuerit, et errorem effugerit? Id est, in quo positum est *criterium veritatis?*

Non una eademque existit circa hoc philosophorum sententia.

Alii enim putant *criterium veritatis* reponendum esse in *consensu universali* omnium hominum circa id de quo inquiritur.

Alii affirmant criterium veritatis consistere in quadam *subjectiva* mentis nostrae *inclinatione*, qua adstringitur ad hoc vel illud admittendum ut verum.

Alii volunt criterium veritatis reponere in quodam *gustu* seu *sapore* quo *veritas* menti nostrae se praebet, ejusque assensum sibi conciliat.

(*) *Philosophiam e medio tollere nonnulli conati sunt, illam ipsam ullamve scientiam aut perceptionem negantes existere. Quos quidem ad hunc modum refellemus. Quonam pacto philosophiam, omnemque scientiam, et comprehensionem extare inficiamini? An quod hoc vobis notum compertumque est? Ac si quidem id vobis certo compertum est, ex hoc ipso sequitur cognitionem esse, et comprehensionem. Sin autem hoc minime assecuti estis, ecquis tandem erit, qui fidem vobis adhibeat, quando ea de re disputatis, cujus cognitionem nentiquam percepistis?* (Ioann. Damasc. Dialect. C. 3).

Alii autem volunt criterium veritatis sumendum esse ex divina revelatione, quae auctoritate sua fidem certam sibi vindicat.

Rosminus, cum sibi persuasum haberet cujuscumque humanae cognitionis principium *fundamentale* esse ideam *entis possibilis* menti nostrae *innatam*, statuit criterium veritatis in ipsa *idea entis possibilis* reponendum esse.

Communior sententia ea est quae affirmat criterium veritatis consistere in *evidentia* rerum, qua ipsae menti elucent, ita ut mens videat eas tales esse quales ipsa eas cogitat esse, et non aliter.

127. — Jam vero sententia, quae affirmat criterium veritatis reponendum esse in *universali* hominum *consensu*, non recta recognoscitur, praesertim ex hoc quod, ea admissa, praesupponendum esset *aliud* criterium ad certo definiendum, num circa hoc vel illud revera existat, an non *consensus* hominum *universalis*.

Nec amplectenda est ea sententia, quae criterium veritatis ponit in pura *inclinatione* mentis *subjectiva*, non enim intelligitur mens objecti veritatem inclinatione sua determinare, sed intelligitur potius objecti *veritas* determinare mentis inclinationem et assensum.

Probanda etiam non est ea opinio, quae adstruit criterium veritatis consistere in quodam *sapore* seu *gustu* veri: quia cum hoc nomen *gustus* innuat potius quamdam *affectionem subjectivam* in animo, videtur periculum esse quod ex diversa animi dispositione mutabilitati et varietati obnoxium evadat ipsum criterium.

Nec subscribere possumus eorum sententiae, qui criterium veritatis reponunt in divina revelatione; praesertim quia praesupponendum esset *aliud* criterium ad determinandum, num et qualis existat divina revelatio.

Quantum vero ad rosminianam sententiam, hoc solum adnotabimus, quod ipsa *fundamentalis idea* quae admittitur, criterio quodam confirmari opus habet.

128. — Sententia autem, quae statuit criterium veritatis consistere in *evidentia*, qua res menti nostrae elucent, et quales sunt monstrantur, probatur ex eo quod, posita tali aperta *manifestatione*, qua res nobis, uti sunt se produnt, jam hoc ipso mentis nostrae assensus evincitur, nec aliud ullum motivum exquirendum restat ad hoc ut perceptae veritati animus acquiescat.

Comparatur enim in hoc proposito mens nostra oculo physico, qui dum aliquid sibi praesens videat, et videt illud esse, et videt tale esse, quale sibi monstratur.

Sicuti autem ad visionem *physicam* non sufficit oculus ex se, sed requiritur objectum, circa quod oculus versetur; neque etiam hoc solum sufficit, sed requiritur *lux* quae objectum illustret, atque ipsum oculo *visibile* reddat: pari ratione ad mentalem visionem (in qua habetur *evidentia*) requiritur vis cognoscitiva, quae est in mente, et requiritur objectum, et requiritur ut objectum luce illustretur, atque menti refulgeat.

129. — Quaenam autem erit *lux* ista, quae objecta menti visibilia reddere possit?

Profecto nihil aliud esse potest quam ipsa *intelligibilitas* rerum, quae quasi *lux* quaedam objecta irradiat, mentique resplendet.

Intelligibilitas autem rerum nihil aliud est, quam ipsa rerum *entitativa realitas* in quantum obfertur tamquam *naturale* et *proprium* objectum intelligentiae, idest virtuti mentis cognoscitivae.

Cum autem mens *intelligentia* sua ipsam rerum objectivam realitatem apprehenderit, jam potitur veritate.

Ex quibus dictis patet quomodo *evidentia*, quam dicimus esse *criterium veritatis*, non aliud sit, quam ipsa *veritas* in quantum menti nostrae perspicua monstratur, et ab ipsa recognoscitur.

Patet etiam quomodo *evidentia* consideranda sit non tamquam principium mere *subjectivum*, sed praecipue in quantum *objectiva* est; quatenus scilicet emergit ex ipsa objectorum *realitate*, quae menti consideranti se praebet intuendam.

130. — Unde eruere est non recte omnino sentire, qui cum Cartesianis affirmant *evidentiam* (quae criterium est veritatis) consistere in *clara* et *distincta idea, qua res mente apprehenditur.*

Etenim cum dicitur *idea*, significatur potius aliquid mere *subjectivum*, *evidentia* autem, non *subjectivo* tantum elemento constituitur, sed *objectivo* uti adnotavimus.

131. — Ast vero contra statutam doctrinam, qua affirmatur criterium veritatis consistere in *evidentia* rerum, insurgit aliquis asserendo, quod non semel evenit ut de re aliqua habeatur *evidentia*, quae tamen est *falsa*, unde videtur *evidentia* non esse certum veritatis criterium cum haberi possit *evidentia* simul et *error*.

Cui difficultati respondemus affirmando numquam evenire posse ut ubi revera habeatur *evidentia*, error interveniat. Hoc enim adeo impossibile est, sicuti impossibile est intelligere mentem non videre dum videt.

Equidem aliquando eo quod mens non adhibuerit debitam

advertentiam circa res, enascitur quaedam *apparens evidentia* qua inducimur in *falsum*. Ast vero hoc ut quisque videt, non est ex *evidentia*, sed ex quadam evidentiae fallaci *apparentia* quam vitare quisque potest adhibendo debitam mentis considerationem. Ita etiam aliquando evenit ut decipiamur circa objecta, quae oculis aspicimus, sed hoc accidit tunc solum cum non recte applicamus virtutem nostram visivam ad videndum; unde est ut illusoria quadam specie fallamur.

132. — Quod autem *medium* est ad tales illusiones evitandas?

Profecto hoc unum tandem, ut debita mentis attentione et consideratione utamur; qua adhibita, pro certo *errorem omnem* effugiemus.

133. — Ex hoc deducitur tamquam *corollarium* quod quotiescumque mens nostra *errat*, propter hoc errat, quod non adhibet circa res totam advertentiam, quae adhibenda esset ad legitimum judicium ferendum.

Unde etiam eruitur, quod quicumque error in mente nostra accidit, ex defectiva quadam nostrae *voluntatis* dispositione accidit, non autem *ex necessitate*. Si enim supponeremus nos in aliquo casu errare *ex necessitate absoluta et invincibili*, supponeremus ipsam naturam nos fallere: quod est manifestum absurdum, ex quo universalis oritur scepticismus.

Equidem evenire potest, sicut evenit in pluribus casibus, ut mens nostra, etiam adhibita omni sua diligentia et consideratione, non valeat recognoscere quid judicandum sit pro *veritate;* sed in talibus casibus mens abstinere debet a judicando; et sic *errorem* effugiet. Non enim committitur error quando mens abstinet a judicando; sed tunc *errat* mens quando judicio suo approbat *pro vero* id quod est *falsum*, quod nonnisi ex quadam mentis *praesumptione* accidit ut advertit Sanctus Thomas: *quia mens in tali casu vult judicium ferre de rebus quas non probe novit.* (Q. Disp. de Mal. 2. A. 7).

134. — Circa quod audiatur eximius Suarez: *Ad veritatem potest intellectus* necessitari; *ad* falsitatem *autem non potest simpliciter et absolute loquendo; et ideo quoad exercitium numquam potest in* falsum *judicium incurrere, nisi per* liberam motionem voluntatis; *nam seclusa necessitate, non potest determinari intellectus ad judicium nisi per voluntatem.*

Nulla est apparens *evidentia, quae simpliciter* necessitet *intellectum; quia plane repugnant illa duo inter se* (apparentia, evidentia). *Sed interdum ita vocatur* (apparens evidentia) *per exaggerationem et praecipitationem, quae magis est in verbis quam in interiori judicio. Aliquando autem appellatur haec* evidentia *ex suppositione aliqua; quae est evidentia* consequentiae, *non*

consequentis, *et ideo non repugnat hoc modo intellectum* necessitari *ad* falsum; *quia illa non est necessitas* simpliciter, *sed ex* suppositione; *nec* falsitas *oritur ex* evidentia *sed ex aliquo alio priori errore, quem oportet* voluntarium *ac* liberum *esse quoad exercitium in ipso judicio; semper ergo* falsitas *actualis, seu exercita per actuale judicium, habet proximam originem in humana voluntate.* (Disp. Met. 9. A. 8.)

135. — Quid ergo? Erit ne concludendum quod nos quotiescumque in *errorem* incurrimus, id faciamus *volentes*. ideoque *culpabiles* simus et *inexcusabiles?*

Profecto quotiescumque *erramus, error noster* radicem habet in quadam defectiva dispositione nostrae voluntatis, qua distrahimur ab adhibenda debita consideratione ad recte judicandum. Hoc tamen non est ita intelligendum quasi voluntas *directe* et *positive* feratur ad *errorem* committendum (quod non evenit nisi dum quis ex perfidia veritatem apertam impugnat) sed in quantum vel ex *desidia*, vel ex *levitate*, vel ex *praesumptione* quadam (quae in nobis non sine *voluntate* praedominantur) inducimur ad judicandum de rebus non probe exploratis. Nec tamen in omni casu damnandi sumus tamquam *culpabiles* et *inexcusabiles;* sunt enim minutissima quaedam, quae considerationem et attentionem *mentis nostrae*, etiam accuratam, facile nimis effugiunt, quorum praeteritio aliquando fallaciam quamdam insinuat.

In talibus casibus si erremus, vix aut ne vix quidem, poterit error nobis imputari; indubitanter autem *excusabiles* sumus, et venia digni, eo quod tanta requireretur *attentio* ad tales errores evitandos, quae ordinarie loquendo ab homine non rigorose exigitur. Hoc tamen non tollit quin et ipsi *errores* isti in radice sint quodammodo voluntarii, in quantum absolute loquendo, esset in potestate nostra eos etiam devitare.

II.

De Errorum Causis.

136. — Si quis autem requirat quaenam *causae* sint, quibus voluntas nostra impellatur ad recedendum a debito ordine, unde oriantur *errores* et *fallaciae* in mente?...

Respondebimus in primis quod cum *voluntas* nostra sit domina actuum et determinationum suarum proprie loquendo nulla potest esse *causa* quae valeat ad removendam ipsam *voluntatem* ab ordine suo, nisi sit ipsa *voluntas*, quae velit ex propria dispositione ab ordine deflectere.

Ast vero, etsi *voluntas* nostra *independens* sit, et, ut dicitur, *autonoma* in suis determinationibus, tamen utpote quae est *finita* et *contingens* subjacet quodammodo influxui et actioni aliarum *causarum* in quantum per ipsas excitatur, distrahitur, fovetur, allicitur etc. ita ut saepe saepius ad suas volitiones videatur ab ipsis causis *influentibus determinari*. Quapropter non omnino improprie, ea *incentiva* et *occasiones* quarum influxu nostra *voluntas* a recto ordine recedere solet, et mentem in *falsum* inclinare, a Logicis appellantur *errorum causae*.

Praecipuae autem inter alias recensentur. 1. *Praecipitatio mentis*. 2. *Praejudicia*. 3. *Sensus*. 4. *Passiones*. 5. *Phantasia*.

1. *Praecipitatio* mentis est quaedam inconsulta celeritas qua mens tendit ad judicandum de rebus non satis exploratis; quam cohibere tenemur, ut debitam rebus judicandis considerationem impendamus.

Ad hanc primam errandi *causam*, caeterae omnes tandem reducuntur (uti eruitur ex supradictis) in quantum verum est *errores* omnes accidere, quia de rebus non satis exploratis judicium ferre praesumimus; quod provenit semper ex quadam mentis *praecipitatione*.

2. *Praejudicia* sunt quaedam *falsae* opiniones anticipato in animum inductae ex pravi vulgi consuetudine, et praesertim ex institutorum mala educatione, quae assumuntur tamquam fundamentum ad judicandum.

Quisque videt ad praejudicia praecavenda, medium esse sapientem adolescentum institutionem; et ad ipsorum damna evitanda, prudentem mentis disquisitionem, qua tales falsae opiniones reformentur.

3. Nomine *Sensuum* hic indicantur virtutes organicae corporis nostri quibus apprehendimus objecta materialia, quorum impressione afficimur. Sensus autem possunt in *errorem* inducere, quando non sint constituti in naturalibus eorum conditionibus et quando non recte applicentur ad objecta respective *propria*. Itaque cavendum est ne judicium feramus de rebus ex testimonio *sensus* legitimis conditionibus destituti, vel non opportune applicati ad suum objectum.

4. *Passiones* ut hic considerantur, sunt *vehementiores* quidam affectus quibus animus perturbatur. Dum animus *passione* agitur, mentis judicium quamdam patitur obfuscationem. Quapropter qui in tali animi statu velit de aliquo judicare et praesertim de eo quo *passio* furit, facile in *errorem* prolabetur.

Abstinendum est igitur a judicando sub passionis imperio, et curandum toto pectore ut rectae rationis fraeno *passiones* compescamus.

5. Nomine *Phantasiae* hic intelligitur ea animi *potentia* qua sibi pro lubitu suo effingit objecta, quae in re talia non habentur. Haec inducere potest in *errorem* quando intra certos fines non contineatur. Sapienter ergo curandum erit, ne in nostris imaginationibus tales fines legitimos transgrediamur.

ARTICULUS QUARTUS

I.

De variis Mentis statibus, in ordine ad veritatis cognitionem.

137. — Cum mens, adhibita necessaria consideratione circa objecta quae sub ejus cognitionem cadunt, ad id devenerit ut aliquid sibi *evidenter verum monstretur*, non poterit non ei adhaerere assensu suo, atque in ejus apprehensione firma et inconcussa persuasione quiescere.

Jam vero status mentis in quo ipsa perceptae veritati firma persuasione adhaeret, omni exclusa errandi formidine, ille est qui dicitur *status certitudinis* seu simpliciter dicitur *certitudo*.

Cum autem ex una parte mens nostra quando ipsi resplendeat evidentia rerum, non possit non adhaerere assensu suo rebus *evidentibus*; et ex altera parte non possit *tuto* et *firmiter omnino* adhaerere assensu suo rebus, nisi quando evidentia illustrentur, patet quod *evidentia* et *certitudo* ita inter se connectuntur, ut una posita altera etiam adesse intelligenda sit: hoc tamen ordine, ut *certitudo* habeatur tamquam effectus *evidentiae*, quae menti refulget et ejus assensum evincit.

Itaque dicitur mens habere *certitudinem* seu esse *in statu certitudinis* respectu ad res, quarum veritas *evidenter* ipsi est aperta.

Respectu vero ad eas res, quarum *veritas* menti non est manifesta, ita ut remaneat locus ad verificationem alterutrius oppositi, mens dicitur habere *incertitudinem*, seu esse in statu *incertitudinis*.

Intelligi autem potest *incertitudo* haberi in quantum nullum menti appareat motivum ad recognoscendum *verum potius* quam *falsum* id quod ipsa mente revolvimus; unde mens anceps haereat, et perplexa; et respectu ad hoc mens dicitur esse in statu *dubii*; qui status definiri solet: status mentis in quo objecto proposito mens in neutram contradictionis partem inclinatur.

Solent scholastici distinguere dubium in 1. *positivum* 2 *negativum*.

Appellant dubium *positivum* illud quod intelligitur haberi quando menti consideranti opposita apparet utrinque motivum aliquod, quod in suam partem inclinat, adeo ut maneat *perplexa* inter contrarias rationes.

Appellant autem dubium *negativum* illud quod intelligitur haberi, quando mens ex neutra parte videat motivum, quod eam inclinet ad unum, vel aliud. *Dubium negativum* vix distinguibile videtur ab ignorantia.

Vel intelligi potest *incertitudo* esse in quantum habetur quidem motivum aliquod, unde id quod mente revolvimus, apparet potius *verum* quam *falsum*, sed tale motivum, quod non omnino excludit suspicionem de opposito, et in tali casu, dum mens velit adhaerere ei quod sibi potius verum apparet, dicitur de eo habere *opinionem*, seu esse, respectu ad illud, in *statu opinionis*, qui definiri solet, status mentis in quo mens objecto proposito assensum praebet non sine haesitantia ob quamdam errandi formidinem.

138. — Motiva illa, quibus menti aliquod apparet potius *verum* quam *falsum* (ita tamen ut non sufficiant ad omnem errandi suspicionem excludendam) appellari solent motiva *probabilitatis* illius rei, cujus favore militant. *Probabile* enim dicitur id quod aestimatur dignum ut *probetur*: unde illud pro cujus *veritate* motivum aliquod monstratur (etsi non adeo validum ut omnis formido de opposito tollatur) dignum quodammodo evadit probatione nostra, et merito *probabilitatis* dote exornari aestimandum est.

Cum vero pondus motivorum probabilitatis non semper idem in diversis casibus habeatur, sed *majus* aliquando, aliquando *minus*, aliquando *maximum*, hinc est quod *probabilitas* non in indivisibili puncto consistit, sed latitudine quadam protenditur ad diversos gradus, pro diversa gravitate momentorum, quibus in variis rebus emergit.

Quantum autem ad res, ad quarum apprehensionem mens nostra non se extendit, distinguendum est. Vel enim tales sunt res, quarum cognitio ad nos non spectat; et relate ad istas, mens nostra (in quantum eas non cognoscit) dicitur esse in statu *nescientiae*. *Nescientia* enim appellatur simplex carentia cognitionis alicuius. Vel tales sunt res, quarum cognitio ad nos pertinet, et respectu ad istas mens nostra (in quantum eas non novit) dicitur esse in statu *ignorantiae*. Ignorantia enim proprie dicitur: defectus seu *privatio*, cognitionis eorum, quae quis est aptus scire et quodammodo debet scire.

II.

De variis Certitudinis speciebus.

139. — Objecta quae sub mentis nostrae apprehensionem cadere possunt, in duplici ordine distinguenda sunt. Aliquando enim mens apprehendit res in quantum contemplatur ipsarum *intelligibilem essentiam*, et earum *intrinsecas proprietates*, quae necessariae omnino, et immutabiles manifestantur intelligentiae nostrae; et in tali casu dicitur mens versari circa res constitutas in ordine *intelligibili*, seu *logico*, aut *ideali*, sive etiam *metaphysico*.

Aliquando autem mens apprehendit res quantum ad earum *actualitatem* sive *existentiam*, quae intelligitur non *necessaria*, quae posset etiam *non esse*, et ad cujus verificationem opus est recurrere ad *observationem* et *experientiam* facti; et in tali casu dicitur mens versari circa res constitutas in ordine *experimentali*, seu in *ordine facti*.

140. — Jam vero, cum mens intelligentia sua aliquid apprehenderit in *ordine ideali*, seu *metaphysico*, uti ex. gr., quod *circulus est rotundus*, quod *causa non est sine effectu*, quod *totum est majus qualibet sui parte* ecc., jam hoc ipso apprehendit illud *necessario* se habere uti ab ipsa percipitur, et firmissimo suo assensu ei adhaeret, omni seclusa errandi formidine.

Hujusmodi *certitudo*, qua potitur animus dum adhaeret assensu suo rebus intellectis in *ordine ideali*, denominatur proprie *certitudo metaphysica*. Quo nomine indicatur eam esse talem *certitudinem*, quae supremum attingit gradum, et quae fundatur in absoluta rerum intelligibilium *necessitate*, quam ne Deus quidem mutare potest.

Dicitur enim *idealis* ordo iste, non quasi sit *fictitius*, et *imaginarius*, aut *minus realis* quam sit *ordo experimentalis*, sed *idealis* dicitur ad significandum quod ipso continentur res, non quantum ad earum *mutabilem* et *fluxam* existentiae conditionem, sed quantum ad *essentiam intelligibilem* et *immutabilem*, in qua reposita est maxima earum *realitas*.

141. — Quantum vero ad apprehensionem rerum in *ordine facti*, seu in *ordine experimentali*, quarum *existentiam* mens nostra non recognoscit nisi per observationem et experientiam (cum tales res sint *non necessariae*, quae absolute loquendo possunt esse et non esse), considerare oportet, quod aliud est apprehendere *factum* aliquod in quantum *exercite* et *actualiter* cadit, vel fuit sub experientiam nostram: aliud est

facti alicujus eventum inducere ex cognita lege aliqua *naturae*, unde intelligimus ipsum esse verificandum; et etiam aliud est alicujus eventus notitiam sumere ex testimonio aliorum, a quibus ad nos refertur. Quando mens nostra alicujus *facti* eventum in actu apprehendit, et recognoscit, uti ex. gr. quod Petrus sedet; cum *factum* istud, etsi absolute loquendo non sit *necessarium*, tamen ex suppositione induat quodammodo naturam *necessitatis* (posito enim quod Petrus sedeat, non potest non esse quod sedeat); talis *facti* veritas sub hac necessitatis ratione considerata, intelligitur elevata ad *ordinem idealem* et *metaphysicum*; unde certitudo qua mens hujus *facti* apprehensioni adhaeret, *certitudo metaphysica* appellari potest.

Quando autem agitur de rebus *facti*, quarum eventum mens nostra inducit ex cognitis naturae legibus, secundum quas intelliguntur esse verificandae; uti ex. gr. cum cogitamus Solem cras super horizontem esse venturum; ignem adurere stuppam quam attingit; aquam sitim extinguere etc.; ea persuasio qua mens assensu suo talibus adhaeret, appellatur nomine proprio, *certitudo physica*. Quod nomen significat hujusmodi *certitudinem* fundari in explorata constantia legum naturalium, quibus reguntur res *materiales*, seu *physicae* in suis motibus et actionibus.

Cum vero agitur de rebus *facti*, quarum notitiam sumimus ex testificatione aliorum, uti ex. gr. quod extiterit Cicero, quod Scipio carthaginenses domuerit etc.; ea persuasio qua mens assensu suo talibus adhaeret, appellatur nomine proprio, *certitudo moralis*; quod nomen significat talem certitudinem fundari in explorata ratione agendi entium rationalium, quorum assertiones verae habendae sunt, quando non appareat peculiare aliquod motivum dubitandi de eorum veracitate.

142. — Quamquam sciendum est etiam, aliquando nomen *certitudinis moralis* potius adhiberi ad significandum prudentem quidem, sed non *absolute firmam*, persuasionem, qua mens nostra proposito alicui adhaeret. Sic ex. gr. cum medicus peritus ex sapienti remediorum applicatione expectat infirmi sanationem; dicitur medicus habere *moralem certitudinem* de sanatione infirmi, quia prudenti persuasione id expectat, quamvis talis persuasio non sit adeo *firma*, ut supponatur impossibile contrarium. Ita pariter qui beneficia dispensat *rationabiliter* et *prudenter* supponere potest grati animi sensus in iis quibus beneficia impertit, atque de hoc quamdam habere *certitudinem*: quae certitudo appellatur *moralis*, eo quod *firmissimam* persuasionem non gignit; et fortasse

etiam eo quod in tali casu agitur magis expresse de re, quae ad hominum *mores* spectat.

143. — Ex istis dictis, non difficile erit sequentium definitionum sensum explorare, quibus triplex *certitudinis species* indicari et distingui solet.

Certitudo *metaphysica* est ea quae rerum essentiis innititur in quantum necessario intelliguntur ita se habere, ut non aliter esse possint. Tali ratione certum est v. gr. quod circulus est rotundus; nam quod sit circulus, quin sit rotundus, ne per omnipotentiam Dei quidem fieri potest.

Certitudo *physica* ea est quae legibus naturae physicae innititur, in quantum intelliguntur non deficere, nisi in casu miraculi. Tali ratione certum est v. gr. quod lapis in aera projectus lapsurus est; nam quod lapis in aera projectus non labatur, fieri tantum potest casu, quo derogetur naturali legi attractionis.

Certitudo *moralis* ea est quae innititur legibus naturae *moralis* hominum, in quantum intelliguntur non deficere, nisi in casu, quo homines agere velint contra ordinem quo regitur ipsa humana natura. Tali ratione certum est v. gr. quod extitit olim respublica romana; nam si hoc falsum esset, oporteret hominum mores in agendo subversos esse: homo enim non mentitur, nisi ob aliquid utile vel delectabile; sed certe omnes illi, qui de existentia reipublicae romanae testati sunt, si haec nunquam extitisset, in hoc mendacio concorditer adstruendo non aliquid utile, vel delectabile invenissent.

144. — Requirere solent Logici utrum inter tres indicatas *certitudinis species* altera alteri praestantior sit?

Circa quod advertendum est, certitudinem sub duplici respectu considerari posse; nempe quantum ad hoc, quod importat animi quietem, qua excluditur errandi formido, et quantum ad rationes, seu *motiva*, quibus ipsa *certitudo* firmatur.

Quando *certitudo* consideretur praecise quantum ad quietem animi, et ad exclusionem formidinis errandi, nulla quaestio esse potest de praestantia unius *speciei certitudinis* respectu ad alteram, siquidem quantum ad hoc, quaelibet *certitudinis species*, hoc ipso quod est *certitudo*, importat quietem animi, et errandi formidinem excludit, secundum quod certitudinis proprium est.

Quando autem *certitudo* consideretur quantum ad *rationes*, seu *motiva*, quibus firmatur (quae *motiva* dici solent *objectum formale* certitudinis), pro diversa efficacia et vi *motivorum*, distinguenda erit diversa intensitas adhaesionis mentis; et certitudo *metaphysica* sub hoc respectu considerata intelligitur aliis praevalere.

Quantum vero ad certitudinem *physicam* in comparatione ad *moralem*, affirmandum erit alteram alteri praevalere, vel non, secundum quod intelligitur ordo legum *physicarum* constantior, et firmior esse, vel non, ordine legum *moralium*.

Ex una parte enim ordo legum physicarum apparet firmior ordine legum *moralium* eo quod res *physicae* per se non possunt recedere a regulis propriis agendi; entia autem *moralia* seu rationalia cum sint praedita libertate arbitrii, possunt etiam a debita agendi ratione deficere. Ex altera vero parte constantia legum *moralium* per se consideratarum, talis est quam ne Deus quidem mutare potest; unde sub hoc respectu firmior apparet ordo *moralium* legum, quam ordo legum *physicarum*.

Quapropter videmus id quod certum est certitudine *morali proprie et rigorose dicta*: ex. gr. quod extiterit respublica romana non minori *firmitate* gaudere, quam id quod certum est certitudine *physica*, ex. gr. quod cras Sol super horizontem apparebit. Immo vero sub quodam respectu *firmius* etiam dici potest *illud* quam *istud*; concipere enim possumus derogationem quamdam legibus physicis, qua Sol sistat, et cras non appareat; derogatio autem legibus *moralibus*, qua supponamus homines in hoc convenisse ut nos deciperent in referenda reipublicae romanae existentia, apparet omnino inconcepibilis. Neve tamen quis putet *certitudinem physicam* et *moralem*, eo quod per se consideratae non attingunt gradum certitudinis *metaphysicae*, vere dictae certitudinis ratione et natura privari. Etenim et *physica* et *moralis* certitudo in proprio respectivo ordine vera certitudo est, in quantum importat adhaesionem mentis propositis objectis, seclusa omni formidine de opposito. Quia, etsi in certitudine *physica* concepibilis remaneat *possibilitas* contrarii, ex possibilitate derogationis legis naturae, et in certitudine morali, quodammodo concepibilis remaneat *possibilitas* contrarii ex possibilitate defectionis hominum a debita eorum agendi ratione; tamen cum mens ex ordinario naturae cursu et ex consueta agendi hominum ratione, *prudenter* et *rationaliter* proposito alicui assentiendum videat, hoc ipso videt sibi acquiescendum, atque errandi formidinem excludendam, unde revera in statu certitudinis intelligitur esse constituta.

145. — Sicuti autem naturaliter *triplex* iste ordo (*metaphysicus*, *physicus*, et *moralis*) distinguendus intelligitur, nec quia alter altero *inferior* existit, repudiandus existimatur, ita triplex certitudinis *species* distingui poterit; nec ulla ex istis repudianda, quamvis comparata ad aliam *inferior* quodammodo inveniatur; non enim res uno in ordine ad beneplaci-

tum nostrum cogendae sunt, sed juxta naturae institutum singulae proprio ordini adscribendae.

Hoc etiam non inutile hic erit adnotare quod, cum *certitudo*, uti jam supra indicavimus, ex *evidentia*, tamquam ex principio effectivo, effloreseat, pro triplici certitudinis specie, triplex etiam species *evidentiae* a logicis distingui solet, et nominibus ipsis indicari quibus triplex indicatur *certitudo*. Unde dicitur *evidentia metaphysica*, vel *physica*, vel *moralis*, pro diversa objectorum apprehendibilium natura, et pro diversa ratione, qua ipsa mentis oculis intuenda obveniunt.

CAPUT SECUNDUM

De diversis mediis certitudinis assequendae.

146. — Objecta quae sub mentis nostrae virtutem cognoscitivam cadere possunt, uti jam diximus, alia sunt ordinis *idealis*, sive *logici*, alia sunt ordinis *experimentalis*, sive ordinis *facti*.

Jam vero circa objecta ordinis *idealis* duplici modo applicatur virtus cognoscitiva mentis nostrae. Vel enim simpliciter et immediate rem cognoscibilem apprehendit, vel procedit de uno cognito, ad alia cognoscenda. In primo casu dicitur mens *intelligere;* unde ait Divus Thomas quod: *intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere.* In secundo casu dicitur mens *ratiocinari; etenim ratiocinari* (ait idem Divus Thomas) *est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam* (S. T. P. 1. Q. 79. A. 8.).

147. — Quantum autem ad objecta quae continentur in ordine *experimentali*, seu in ordine *facti* distinguendum est; alia enim sunt *facta* quae intra nos eveniunt quemadmodum sunt cogitationes et affectiones animi nostri; et dicuntur facta *interna*, alia sunt *facta* quae extra nos accidunt, uti sunt eventus qui verificantur in rebus a nostro esse distinctis, et dicuntur facta *externa*.

148 — Nunc autem pro diversa ista objectorum cognoscendorum ratione, *diversae* distinguuntur virtutes seu potentiae nostrae cognoscitivae, quae tamquam *media* sunt, unde ipsorum objectorum apprehensionem assequimur, veritatem perspicimus, eique ex animo adhaeremus.

Virtutes istae, seu *media*, quibus rerum cognoscibilium apprehensionem nobis comparamus, appellari solent *media*, aut etiam *fontes certitudinis*, sive *evidentiae;* in quantum ea sunt, quibus objecta apprehendimus, veritatem intuemur, eique perceptae assensum praebemus.

Placuit immo nonnullis philosophis haec ipsa *media* habere tamquam totidem veritatis *criteria:* eo quod per ipsa datur nobis devenire ad *evidentem* et *indubitabilem* veritatis acquisitionem.

Quae opinio non est omnino rejicienda, dummodo tamen ista aestimentur tamquam *particularia* criteria, ad unum quoddam *universale criterium* reducibilia; quod, uti jam notavimus, est *evidentia.*

149. — Itaque tria praecipue enumerari solent ista *media,* seu *virtutes,* quibus mens ad *evidentem* et *certam* veritatis possessionem pertingere potest: scilicet 1. *Intelligentia* 2. *Sensus intimus* 3. *Sensus externi.*

Vel enim agitur de objectis in ordine *ideali constitutis;* et medium, sive virtus ad ea apprehendenda est *intelligentia:* aut agitur de objectis in ordine *facti;* et ista vel sunt *facta* nobis *interna,* vel *externa.*

Si sunt *facta* nobis *interna,* medium sive virtus ad ea apprehendenda est *sensus intimus* seu, ut ajunt, *experientia interna*: si vero sunt facta nobis *externa* quae sub nostram propriam observationem cadunt, *medium,* sive *virtus* ad ea apprehendenda est *sensitivitas externa,* seu *experientia externa* sive, ut ajunt, *sensus externi.*

Quoniam autem quaedam sunt *facta* nobis *externa,* quae eveniunt extra ambitum experientiae nostrae propriae, quorum cognitionem per *nos ipsos* habere non possumus; quae tamen possunt nobis notificari per aliorum *testimonium,* placuit nonnullis ultra supradicta tria *media* certitudinis assequendae, quartum quoddam numerare; nempe legitimam aliorum *testificationem* quam appellant *auctoritatem.*

Equidem nemo impugnare velit nos, mediante aliorum legitimo *testimonio,* pervenire posse ad cognitionem factorum, quae extra nostram individualem experientiam eveniunt; at tamen proprie loquendo non videtur *auctoritas* collocanda in eo ordine, quo collocantur supra indicata *tria media* certitudinis obtinendae; nam *intelligentia, sensus intimus,* et *sensus externi,* sunt revera quaedam *virtutes* nobis intrinsecae et propriae quibus agimus circa *objecta,* eaque apprehendimus; *auctoritas* autem intelligitur potius esse quid nobis extrinsecum, et *separatum,* circa quod, veluti circa *objectum* versamur: unde nemo affirmare contendet *auctoritatem* locum habere inter *virtutes* nostras *cognoscitivas;* cum e contra manifestum sit quod virtutes nostrae potentiae cognoscitivae assumunt ipsam *auctoritatem* tamquam *medium,* quo ipsae utuntur ad notitiam rerum comparandam; quapropter apprehensio factorum, quae *auctoritate* probantur, *formaliter* et *active* spectat

ad ipsas *virtutes cognoscitivas*, ad *auctoritatem* autem non pertinet, nisi sub ratione *medii* adhibiti, quasi *instrumentaliter*.

ARTICULUS PRIMUS

I.

De Intelligentia.

150. — Nomine *Intelligentiae* significatur ea mentis *virtus*, qua ipsa apprehendit, et dignoscit *objecta* supra ordinem rerum materialium elevata, quae per se impressionem in organa corporis efficere non possunt: cujusmodi sunt, ex. gr. *Deus*, *anima*, *virtus*, *sapientia*, *universalia* etc.

Jam vero aliquando *intelligentiae* exercitium ita peragitur ut *illico*, et *immediate objecta* proposita apprehendantur; aliquando vero ita ut per *discursum* quemdam, de veritate aliqua apprehensa ad aliam veritatem apprehendendam fiat gradus.

In primo casu (quando scilicet mens objectum intelligibile *immediate* apprehendit) virtus *intellectiva*, in quantum sic agit, appellatur proprio nomine *intellectus*.

In alio casu (dum scilicet mens discurrit de veritate ad veritatem detegendam) virtus *intellectiva*, in quantum se porrigit ad talem discursum agendum, appellatur potius *ratio* unde ipse mentis discursus, dicitur proprio nomine *ratiocinatio*, seu *ratiocinium*.

Quamquam etiam non raro sumitur nomen *rationis* ad significandam in genere virtutem *intellectivam*; et vicissim nomen *intellectus*, sive *intelligentiae* sumitur ad significandum indistincte ea quae *rationis sunt*. Etenim proprie loquendo *intellectus* et *ratio* non sunt duae potentiae inter se distinctae, sed potius sunt duo diversi modi, quibus una eademque *potentia* procedit in sui exercitium.

Ratio *et* intellectus *in homine* (ait Divus Thomas) *non possunt esse* diversae potentiae. *Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur*. Intelligere *enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere:* ratiocinari *autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam.... Homines ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud; et ideo* rationales *dicuntur. Patet ergo quod* ratiocinari *comparatur ad* intelligere, *sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti; et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod*

ratiocinatio *humana, secundum viam acquisitionis, vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia. Et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam, et eamdem, etiam in naturalibus rebus; quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est* ratio, *et* intellectus. (S. T. P. 1ª Q. 79. A. 8).

151. — Jam vero quisque intime persentit mentem nostram dum aliquid, vel *intellectu* suo immediate apprehenderit, vel per *rationis discursum* ex aliquo intellecto ad aliud apprehendendum legitime devenerit, id evidenter certum firmumque recognoscere, eo quod ejus veritas ipsi resplendeat, omnisque dubitationis ratio dispareat. Ex quo patet quomodo *intelligentia* nostra pro duplici sui exercitii modo, nempe *intellectu* et *ratione*, habeatur tamquam *medium*, sive *virtus evidentis certitudinis* comparandae.

152. — Circa quod notandum est quod *evidentia*, qua exornantur veritates illae, quae *illico* et *immediate* resplendent *intellectui* independenter a quocumque mentis discursu, appellari solet *evidentia immediata*. Dicitur autem *evidentia mediata* eà, qua illustrantur veritates, quae non illico mentis intuitu percipiuntur, sed per *ratiocinationem* ex aliis derivantur.

Manifestum est autem quod veritates *immediate* evidentes, quae *intellectui* elucent independenter a processu *ratiocinationis*, habendae sunt tamquam datum *primitivum*, quod natura omnibus suppeditat veluti *prima principia* humanae cognitionis, in quibus impossibile est ut mens fallatur; error enim naturae ipsi foret imputandus.

Non idem absolute dici potest quantum ad cognitiones quas ope *ratiocinii* mens sibi comparat; cum enim opus *ratiocinativum* quantum ad sui exercitium, pendeat etiam ab *arte* nostra, evenire potest, ut mens aliquo modo deficiens ab *arte* sua ratiocinando in errorem prolabatur.

Quapropter circa hoc maxime advertendum est ne mens recedat a regulis recte ratiocinandi. His autem regulis legitime servatis intelligitur impossibile esse ut error interveniat: etenim ipsa *evidentia*, quae splendet in *primis principiis*, per ratiocinationem protenditur etiam ad conclusiones ex ipsis *deducibiles*, ita ut et ipsae *evidentes* evadant, evidentia, quae dicitur *mediata*. Nec evidentia *mediata* minori vi praeedita ess

intelligenda est, quam sit, ipsa evidentia *immediata;* etenim illa ab ista non distinguitur nisi per ordinem ad respectiva *objecta,* minime vero quantum ad intrinsecam vim et efficaciam, quae in utraque una eademque est.

Ast vero contra istam assertam doctrinam insurgunt *sceptici,* eorumque fautores sequenti aut simili arguendi ratione:

Objic. Intellectus humanus est *finitus,* ergo est fallibilis; ergo intellectus humanus non est medium evidentis certitudinis comparandae, ita ut excludatur omnis dubitationis ratio.

Resp. Intellectus humanus est quidem *finitus;* ast dum legitime applicetur ad proprium *objectum* quamdam *infallibilitatem* participat in quantum a proprio ordine et natura deficere non potest; unde tali suppositione data excluditur omnis dubitandi ratio.

Inst. *Infallibilitas* est propria solius Dei: ergo *intellectui finito* competere non potest.

Resp. *Infallibilitas absoluta* et *incommunicata* est propria solius Dei. Ast vero infallibilitas *relativa et participata* potest competere intellectui *finito,* in quantum intellectus finitus non deficiat ab ordine sibi naturaliter constituto. Ea proportionaliter ratione, qua enti *finito* competit *esse,* non quidem *absolute* et *per se,* sed per participationem ab ente *infinito.*

Inst. Nonnulli sunt qui erronea profitentur circa *prima principia.* Ergo *intellectus* est *fallibilis.* Ergo id quod *intellectu* apprehendimus non est ita certe verum, ut non adhuc remaneat ratio dubitandi.

Resp. Absolute loquendo nomen *principii primi* competere non potest nisi *uni* vero, quod intelligitur esse veluti fundamentum, cui caeterae omnes veritates innituntur. Minus rigorose autem tribui solet hoc nomen etiam iis veritatibus, quae, cum *fere immediate* menti consideranti illucescant ad instar *primae* haberi possunt. Itaque circa *prima principia* proprie nemo profiteri potest erronea, nisi impugnando ex perfidia animi apertam *veritatem.* Talis est autem corrupti animi nostri indoles, ut aliquando oculos veritati *evidenti* occludere contendamus, ei obviando, sin interiori judicio, saltem exterioribus dictis. Et hoc est quod quidam agunt aliquando circa veritates, quae quasi principia cognitionis nostrae habendae sunt. Id autem non significat *falsitatem* intellectus ad propria objecta applicati; sed significat pervicaciam voluntatis nostrae, quae aliquando eo pervenit ut, quod mente repudiare non possumus, voce saltem profiteri detrectemus. Nihil enim (ait Divus Thomas) est adeo verum quod voce negari non possit. Nam et hoc principium notissimum *quod non contingat idem esse, simul et non esse* quidam ore negarunt.

Objic. Evenit saepe saepius ut *ratio* humana in errorem decidat: ergo *ratio* non est *medium* omnino tutum ad *evidentem* certitudinem comparandam.

Resp. Evenit ut *ratio* humana in errorem decidat, eo quod homines in suis ratiocinationibus texendis non procedant ordinate et legitime secundum debitas regulas artis ratiocinativae. Ast vero si homines in ratiociniis efficiendis, regulis debitis fideles extarent, ratio a suo ordine non deficeret, et in errorem non prolaberetur. Igitur ratio recte adhibita *medium* est omnino tutum ad veritatis cognitionem sibi comparandam.

Inst. Homo nunquam certus esse potest se in suis ratiociniis efficiendis regulas debitas servasse: ergo in nullo casu *ratio* potest esse *medium* tutum ad veritatem assequendam.

Resp. Homo poterit esse certus de observantia legum *rectae ratiocinationis*, quando adhibuerit *debitam advertentiam* in ratiocinando: quo in casu nullum remanere potest dubium de veritatis assecutione.

Inst. Aliquando etiam *omni* adhibita diligentia, homo fallitur in ratiocinando: ergo numquam potest esse certus de observantia legum rectae ratiocinationis.

Resp. Impossibile est ut dum homo adhibeat revera *omnem* diligentiam in ratiocinando fallatur: tunc enim *error* evaderet *absolute necessarius* et *inevitabilis*, et naturae ipsi foret imputandus: quod nemo, nisi scepticus absolutus admittere velit. Evenit quidem ut aliquando homo etiam adhibita *omni* diligentia, non valeat per ratiocinium detegere quid circa aliquid sit judicandum; sed in tali casu non habetur *error* bene vero *ignorantia*, seu *nescientia*. Aliud autem est *error*, aliud *ignorantia* sive *nescientia*. *Error* consistit in hoc ut mens rebus non satis exploratis judicare volens sumat falsum pro vero; quod non fit (ut ait Angelicus) nisi ex quadam animi praesumptione. *Ignorantia* autem, sive *nescientia* importat simpliciter carentiam cognitionis, et judicii circa aliquid. Unde *ignorantia*, sive *nescientia* aliquando est *invincibilis*: *error* autem semper potest vitari et debet, abstinendo a sententia proferenda, quando res non sint *satis* exploratae. Quod si quis requirat quanta adhibenda sit *diligentia* in explorandis rebus ne in errorem labamur; nihil aliud reponemus nisi quod in singulis casibus tanta est adhibenda diligentia, quanta rationabiliter recognoscitur necessaria. Sicuti si quis requirat qualis probatio adhibenda sit ad recognoscendum num aliqua arithmetica operatio ordinate exacta fuerit, respondebitur *talem* requiri probationem, qualis rationabiliter recognoscitur necessa-

ria; qua posita, omnis dubitandi ratio excludetur; nec quis aliud ultro exquirere velit nisi sit scepticus absolutus, cum quo nulla est instituenda disputatio.

Inst. Hoc posito non intelligitur quomodo in ratiocinationibus errores intervenire possint, et quomodo enascatur discrepantia conclusionum inter philosophos circa idem ratiocinantes.

Resp. Interveniunt errores in ratiocinationibus ex hoc quod homines vel desidia aliqua, vel alicujus passionis dominio praeoccupati in ratiocinando, non utuntur cauta et diligenti advertentia, qua foret opus. Ex quo etiam intelligitur quomodo discrepantia et dissensio enascatur inter philosophos, qui saepe nimis vel partium studio, vel arrogantia mentis abripiuntur a debita veritatis inquisitione adhibenda.

II.

De Sensu communi Naturae.

153 — Quilibet homo hoc ipso quod intellectiva virtute, ejusque usu aliquo praeditus invenitur, aliquid per ipsam apprehendat oportet: aliter potentia cognoscitiva inutilis maneret omnino et otiosa.

Iam vero in cognoscitivae potentiae evolutione et exercitio, singuli homines non eumdem gradum attingunt: sed alii aliis praestant vel potentiori ingenii acumine excellentes, vel etiam educationis et disciplinae adjumentis ad altiora evecti.

Intelligitur autem quaedam esse cognoscendi mensura, qua potitur quisque homo etiam rudis et incultus, hoc ipso quod usu quodam potiatur facultatum suarum.

Hinc est quod *communes* quaedam habentur *sententiae* omnium hominum mentibus exploratae, et veluti insculptae, quae uniformes extitere omni aetate, et omni loco, nedum apud populos cultos et sapientes, sed etiam apud gentes ignaras et barbaras. Ita ex. gr. apud omnes uniformiter ratum habitum est: *corpora existere*, *leges naturae esse constantes*, *bonum a malo distingui* etc., quae veritates sunt tam faciles intellectu ut nemo eas ignoret, nisi mente caecus omnino existat.

Iam vero *vis cognoscitiva*, mentis humanae in quantum attingit istarum rerum apprehensionem, denominari solet: *Sensus communis naturae.*

Natura enim *rationalis* quae communis est omnibus hominibus cujuscumque aetatis, loci, et conditionis, dum spontanea sua activitate movetur in sui exercitium, ex *se et immediate* ad talia iudicia ferenda inducitur, quin inquisitione ulla aut studio ad hoc indigeat.

154. — Itaque *sensus communis naturae*, ut apparet ex dictis, non est *facultas* quaedam *peculiaris* a nostra *intelligentia* et *rationalitate* diversa; sed est ipsa nostra *intelligentia* et *ratio considerata* quantum ad *primitivum* et *spontaneum* suum exercitium, quo natura ipsa applicatur ad veritates communiores intuendas.

Unde judicia, quae a *sensu communi naturae* proficiscuntur non possunt non esse. 1. *Universalia* quae scilicet aequaliter vigeant apud omnes; una enim et eadem est natura, quae in omnibus operatur 2. *Constantia* quae scilicet temporum et circumstantiarum varietate non fatiscant; natura enim immutabilis est semperque sibi cohaerens. 3. *Invincibilia* quae scilicet nullo argumento in contrarium superari possint; natura enim nulla vi domari potest juxta illud Poetae: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.*

Sicuti autem supra diximus intelligentiam nostram, sive rationem *medium* esse quo veritate *certo* et evidenter potiamur: ita etiam dicimus *sensum communem naturae* habendum esse tamquam *fontem* certitudinis et evidentiae; si quidem a *ratione* et *intelligentia* proprie non distinguitur, uti notavimus, nisi in quantum nomine *intelligentiae* et *rationis* simpliciter significatur potentia nostra cognoscitiva quantum ad omnem suam evolutionem, et latitudinem, nomine autem *sensus communis naturae* indicatur primus ille et spontaneus gradus potentiae rationalis, qui in omnibus etiam vulgaribus hominibus obtinetur tamquam naturae datum commune.

155. — Nec valet ad hoc infirmandum, quod contra induci solet: nempe homines, saepius ex *sensu communi naturae* in errorem inductos fuisse; uti ex. gr. dum reputabant Solem moveri et Terram stare; dum arbitrabantur non existere Antipodas etc.

Nam qui recte considerare velit, recognoscet *judicium sensus communis naturae* circa ea quae supra indicata sunt, revera non fuisse erroneum; quod proportionaliter dici potest de aliis similibus casibus. Quid enim spectabat ad *sensum communem naturae* determinare circa motum Solis, vel Terrae?... Num proprium est *sensus vulgaris* ascendere ad perscrutandas *Astronomiae* et *Physices* doctrinas, ut definiat quaenam inter astra relatio, et quinam ordo subsistat? Minime sane. Judicium sensus communis naturae circa motum Solis, non aliud significare intendebat nisi id quod vulgari observationi apparet. Tale autem judicium adhuc verum extat, et extabit constanter donec naturae ordo persistat; semper enim videbitur Sol in oriente surgere, gyrum suum perficere et ad occasum declinare. Nec judicium istud vulgare opponitur ju-

dicio sapientum, qui ex philosophicis principiis et observationibus induxerunt Solem stare, et moveri Terram; nam utrumque judicium et *vulgare* et *scientificum* probe consistere potest, dummodo utrumque proprio et legitimo sensu interpretandum sumatur.

Similiter dicendum est circa sententiam, qua reputatum fuit non existere Antipodas. In primis enim supponi potest judicium sensus communis respectu ad hoc non aliud significare voluisse nisi quod nullum habebatur argumentum ad admittendam aliam mundi partem, praeter eas, quae notae erant. Et hoc quantum ad communes hominum notiones verum erat omnino; non ita tamen ut excluderetur possibilitas detegendi quod tunc manebat occultum. Vel etiam intelligi potest iudicium *vulgare*, quo denegabatur antipodum existentia, hoc sensu accipiendum, quod cum rem ad phantasiae normam, potiusquam ad rationis placita considerarent, impossibile arbitrabantur homines esse, qui deorsum capite demisso opposita incederent ratione, qua nobis incedere datum est. Hoc autem quid probat?... Num *sensum communem naturae* erroneum esse?... Minime quidem: tantum demonstrat *sensum communem naturae* non pertingere ad recte judicandum de iis rebus, ad quarum perfectam cognitionem non sufficit infimus ille gradus *intelligentiae* quo singuli homines a natura donantur, sed requiritur ratiocinandi ars et scientifica disquisitio. Intelligendum est enim *sensum communem naturae* tunc veritatem assequi, cum circa proprium objectum applicatur, nec ultra ordinem suae activitatis protenditur.

156. — Ast vero, etsi *sensus communis naturae*, ea qua diximus ratione, habendus sit tamquam *medium evidentiae* comparandae; non inde tamen deducere est ipsum esse *absolutum* et *universale veritatis criterium*.

Fuit haec quorumdam sententia (uti jam supra innuimus), qui, duce Lamennais, asseruerunt humanam intelligentiam in *singulis individuis* consideratam semper fallacem esse, nec unquam posse certam et indubitabilem veritatis possessionem assequi; unde inferebant *medium unicum* veritatis certificandae, esse *communem* omnium *consensum*; quem nomine *sensus communis naturae* significare intendebant.

At vero, in primis advertendum esse ducimus, non idem omnino significari nomine *communis consensus* et nomine *sensus communis naturae*. Etenim *communis consensus* simpliciter significat *omnium concordiam* circa aliquid asserendum. *Sensus* autem *communis naturae* non tantum significat actum consensentiendi omnium (qui absolute loquendo *per se* supponi etiam posset *arbitrarius* vel *casualis*): sed significat ipsam intelligen-

tiae nostrae *naturalem* et invincibilem dispositionem, qua universaliter et uniformiter omnes ferimur ad consentiendum veritatibus, quae omnium mentibus manifeste se produnt.

Deinde, cum *sensus communis naturae* non protendatur ultra veritates *communiores* omnibus manifestas, intelligitur non posse esse *criterium absolutum* et *universale* pro omnibus veritatibus certificandis: plurimae enim veritates sunt menti humanae cognoscibiles, ad quas non se extendit proprie dictus *sensus communis naturae.*

Itaque *sensus communis naturae* eo quod identificatur cum *intelligentia* et *ratione* nostra, ita se habet ad veritatem assequendam, sicuti se habet ipsa nostra *ratio* et *intelligentia*, ut scilicet dum legitime applicetur ad proprium *objectum*, hoc ipso *evidenter* et *certo* veritate potiatur. Unde etiam veritates, quae *sensus communis* sunt, evidentia illustrantur quae est *universale criterium.*

157. — Dubium autem *Lamennianum* de erroneitate individualis rationis excludendum est (supposita legitima rationis applicatione), nisi velimus in absolutum scepticismum incurrere. Etenim sicuti homines singuli *individualiter* sunt et vivunt; ita *individualiter* intelligunt et ratiocinantur; ideoque *individualiter* veritatem apprehendere valeant necesse est: aliter enim *personali rationalitati* nuncium mitteretur. Quod tamen non ita accipiendum est quasi significet *singulos* homines *per se* sibi sufficere ad plenam et perfectam propriae *rationalitatis* evolutionem in separato a socialibus relationibus; cum manifestum sit hominem ita esse natura comparatum ut originem ducat ab aliis hominibus, eorumque cura et institutione ad perfectum deducatur. Sed intelligendum est hominem ita esse natura sua *socialem*, ut simul etiam sit *singularis persona*, *intellectuali* virtute praedita; quae etsi maiorum institutione et subsidio indiget ad sui perfectionem, tamen *personali* suo judicio veritate potiri; eamque *certo* et *tuto* possidere potest, omni seclusa dubitatione.

III.

De Sensu Intimo.

158. — Diximus *intelligentiam* esse *medium* quo mens nostra res apprehendit, quae in ordine *ideali*, seu *logico* continentur. Diximus etiam praeter *objecta* ordinis *idealis* sive *metaphysici*, mentem nostram apprehendere res, quae existunt in ordine *experimentali*, sive in ordine *facti*. Inde affirmavimus quaedam esse *facta*, quae *intra* nos verificantur, (nempe *facta interna*)

quorum apprehensionem sensu intimo obtinemus, quaedam vero *facta* esse, quae extra nos eveniunt, quorum cognitionem *Sensibus externis*, aut aliorum testificatione mediante, attingimus. Iam vero considerandum est quod communiter loquendo dum dicitur *factum* significatur proprie et simpliciter *aliquid*, quod cadit *in esse*, et quod talis est naturae ut posset etiam non esse. Aliquando autem cum dicitur *aliquid* esse *factum* vel esse in *facto*, hoc dicitur ad significandum illud *revera* existere in actu, et non *hypothetice* aut *imaginarie*.

Quando nomen *facti* accipiatur secundum posteriorem istam significationem, quisque videt ipsum esse applicabile etiam ad *Deum*: immo vero, cum Deus sit *ens primum absolutum existens* (quod non potest non esse), quodammodo appellari posset *primum* et *supremum factum*, ad significandam supremam et absolutam ipsius *realitatem*. Ast vero, hoc etiam dato, nemó affirmare velit Deum enumerari posse inter *facta* nobis *interna*, aut inter *facta* nobis *externa*, de quibus supra dicebamus; quapropter proprie loquendo *Deus* nec objectum *sensus intimi*, nec multo minus objectum *sensuum exteriorum* poterit appellari.

Restat igitur ut dicamus quod, si cui placeat hoc nomen *factum* de Deo pronunciare, illud assumere non possit nisi sensu modo indicato, et ita ut significetur *factum* quod transcendit omne *genus* facti; cujus apprehensio non competit virtutibus, quibus competit ea apprehendere, quae proprie dicuntur, et proprie sunt *facta*.

159. — Quaenam igitur *virtus* est, qua Deum apprehendimus, cum non sit sensus *externus* neque sensus *intimus*?...

Respondemus Deum a nobis apprehendi virtute intellectiva, cujus est ea cognoscere, quae sunt elevata supra ordinem rerum *materialium*, et quae dicuntur posita in *ordine metaphysico*, sive *intelligibili*, aut *ideali*.

Nec tamen cum dicimus Deum esse in ordine *metaphysico* aut *ideali*, hoc ita intelligendum est quasi significare velimus *Deum esse merum conceptum abstractum* mentis nostrae, aut quid pure *imaginarium*; sed significare intendimus Deum esse talis naturae, quae superexcedit ordinem rerum omnium, ne dum earum, quae sub sensuum apprehensionem cadere possunt.

Deus autem non est quid mere *conceptuale* et *abstractum* aut *imaginarium*, sed est *summa* et *infinita realitas*; *principium* omnis *realitatis*, ex quo sunt omnia quaecumque, quae ordine vel *ideali* vel *experimentali* continentur.

160. — Adhuc considerare oportet ipsam mentem nostram (seu ut etiam dici solet, nostrum *subjectum cogitans*) haberi posse tamquam *factum* quoddam; revera enim nostrum

ego est *quid* positum in actu, quod sibi ipsi tamquam *objectum intimum* praesens est, et apprehendibile exhibetur.

Quod tamen *factum*, ut quisque videt, sui generis est, nec collocandum in ordine cum aliis *factis* quae circa ipsum eveniunt; sive interna dicantur, sive externa; quae ad ipsum referuntur, tamquam ad *principium* ipsorum *cognoscitivum*.

Itaque mens nostra virtute sua cognoscitiva apprehendit se ipsam, quasi *factum* aliquod, et *objectum* sibi cognoscibile; unde intelligitur quodammodo mens respectum ad se ipsam reduplicari; et esse simul *subjectum cognoscens* et *objectum cognitum*.

Quo posito quaerendum remanet qua *peculiari* et distincta *virtute* mens apprehendat semetipsam..... Cui inquisitioni facile respondebitur virtutem illam, qua mens se ipsam cognoscit, non posse esse nisi *intelligentiam;* cujus est apprehendere res supra ordinem *materialem* elevatas; qualis est mens per se considerata. Unde sicuti supra adnotavimus affirmandum esse Deum apprehendi potentia *intellectiva*, in quantum intelligitur esse objectum ordinis *metaphysici* seu *idealis*, sensu jam explicato, ita etiam dicimus ipsam mentem nostram objectum esse sola virtute *intellectiva* apprehendibile, in quantum *per se* considerata talis est naturae, quae supra ordinem rerum *materialium* elevatur.

Mens nostra autem non tantum novit semetipsam, sed novit etiam *operationes* suas, et *potentias*, et *habitus*, quibus exornatur. Quae operationes, et *potentiae* animae, in quantum elevantur supra ordinem *sensibilium*, et ipsae sunt *objectum potentiae intellectivae.*

Igitur mens nostra *intelligentia* sua (juxta Angelici dictum) rediens in se ipsam reditione completa, percipit se ipsam et actus, et habitus suos; ad hoc enim quod anima cognoscat se esse, et quid in se ipsa agatur, sufficit essentia animae; quae menti est praesens; cum ex ea progrediantur actus, quos in se apprehendit. Non quidem quod anima cognoscat se per suam *essentiam* quasi intueatur suam *essentiam* sibi praesentem; sed quatenus intellectus noster sibi praesens cognoscit se ipsum cognoscendo suum actum quo aliquid cognoscit. (Vid. S. T. P. 1. Q. 87. A. 1.)

161. — Hujusmodi *virtus intellectualis*, qua mens nostra plene in semetipsam redit; et actus suos, et habitus, seque ut eorum *auctricem* et subjectum recognoscit, ea est, quae apud recentiores philosophos indicari solet nomine *Sensus intimi;* et secundum hoc intelligendum est, quod supra diximus, *sensum intimum esse medium*, quod mens nostra apprehendit *facta* sibi *interna;* nempe se ipsam, et actus, et habitus, qui in ipsa sunt.

Ast vero nomen istud *sensus intimi* videtur ad hoc minus appropriatum, quia, uti jam saepe diximus, et mens et quae in ipsa, uti in subjecto spirituali, percipiuntur, objecta sunt propria potentiae *intellectivae*, non autem potentiae *sensitivae*, quapropter ea *virtus*, qua anima seipsam novit, et suas operationes, non erit appellanda nomine *sensus*.

Neque ad hanc improprietatem tollendam sufficere potest quod *sensus* dicitur *intimus;* nam praeter quam nomen *sensus* manet semper ineptum ad significandum quid *intellectuale*: hoc etiam advertendum est, quod inter virtutes *potentiae sensitivae*, uti sapienter notarunt antiqui, habentur quoque *sensus* qui proprie appellandi sunt *interni* (de quibus suo loco expresse dicemus); ideoque non difficile intervenire potest aequivocatio, qua quis putet *sensum intimum* idem esse ac *sensum internum* proprie dictum; cum tamen haec duo essentialiter inter se differant, quantum differt *sentire* ab *intelligere*.

162. — Meminisse enim oportet *virtutem cognoscitivam* in homine *duplicis* ordinis distinguendam esse. Siquidem homo habet illud cognitionis genus, quod etiam brutis animalibus est commune, in quantum exercetur ab anima per organa corporis; et hoc est quod appellatur proprie *sentire* quodque distinguitur in *internum*, et *externum*, prout *interioribus*, vel *exterioribus* organis expletur. Deinde homo habet illud cognitionis genus quod est ipsi proprium, quo elevatur supra naturam inferiorum animalium, et hoc est quod proprie dicitur *intelligere*. Unde est ut *sensus* ab *intelligentia* distinguatur, quantum distinguitur natura hominis, a natura brutorum.

Quae distinctio apud plures inter recentiores philosophos, qui *sensismo*, ut dicitur, vel aperte studuerunt, vel quodammodo indulserunt; aut nullo modo admissa fuit, aut vix notata; unde evenit, ut promiscue de *intellectiva*, et *sensitiva facultate* locuti fuerint maximo cum veritatis detrimento.

Quapropter ad denotandam eam *virtutem*, qua homo mente sua intra se respicit, et se suasque spirituales affectiones *apprehendit*, potiusquam utendum sit nomine *sensus intimi* visum est utendum nomine *conscientiae;* quod magis videtur accommodatum ad significandam eam *scientiam*, seu *cognitionem intellectivam*, quam quis habet de eo quod intra animum suum est.

Cum autem ista mentis functio, qua redit in se ipsam, et se suasque affectiones respicit, non fiat nisi per quamdam veluti mentis ipsius *replicationem*, qua se in se flectit, seu *reflectit*, ideo dici solet conscientiae actus *reflexione* perfici; siquidem in genere dicitur *reflexio* ea mentis replicatio, qua

ipsa attentione sua redit ad considerandum aliquid apprehensum.

Duplicis autem modi distingui solet *reflexio*. Alia, quae denominatur *reflexio psychologica*, et ea est, qua mens rediens intra se applicat considerationem suam circa se ipsam, et suos actus. Alia quae dicitur *reflexio ontologica*, et ea est, qua mens considerationem suam applicat ad recogitanda objecta apprehensa. Haec autem a quibusdam dicitur potius *recogitatio*, servato nomine *reflexionis* exclusive ad significandam *reflexionem psychologicam* proprie dictam.

163. — Jam vero cum mens nostra in se ipsam rediens, se, suasque affectiones apprehendat, hoc ipso videt se revera esse, et revera esse in eo statu in quo per *reflexionem* suam se recognoscit: et en quomodo *sensus intimus*, seu melius, *conscientia*, intelligitur esse *medium*, seu *virtus* evidentis certitudinis comparandae.

Neque quis *conscientiae* veracitatem in dubium vocare potest, quin in absurdam scepticorum contradictionem incurrat: etenim ipsum dubium quod emittet, erit quaedam animi *affectio*, quae et ipsa *conscientia* erit recognoscenda. Jam vero si ille dubitat de *conscientiae* veracitate, de ipso dubio suo *dubitabit*, iterumque dubitabit de dubio dubitationis suae, et de dubio dubitandi de dubitatione sua, etc.

Ergo veracitatem *conscientiae* nemo impugnare potest, quin simul ipsam *conscientiae* veracitatem firmam, et indubitabilem *praesupponat;* quod est contradictorium.

Objic. At vero contra statutam hic veritatem insurgunt dubitantes, dicendo: veracitas *conscientiae* non potest demonstrari, ergo non est omnino certa.

Resp. Veracitas *conscientiae* non potest quidem *demonstrari;* quia *demonstratio* proprie dicta fit de iis veritatibus, quae non *immediate* menti elucescunt: veracitas autem *conscientiae* talis est, quae aperta et *immediata* evidentia menti cujusque resplendet. At vero ex hoc, quod veracitas *conscientiae* dicta ratione non est *demonstrabilis* non infirmatur ejus *certitudo;* immo etiam talis *certitudo* maxima est, in quantum nemo potest de ea dubium movere, quin absolutus scepticus evadat.

Inst. Amentibus et somniantibus plura dictat *conscientia*, quae tamen omnino sunt *falsa;* ergo *conscientiae* veracitas non est omnino certa.

Resp. Dum dicimus *conscientiae* testimonium indubitanter esse *verax*, dicimus de *conscientia* humana considerata in suo normali statu, quando proprie et revera dicenda est *conscientia;* non autem de *conscientia* (si tamen *conscientia* appellari

potest) hominis dum homo versatur in eo statu, in quo aliqua de *caussa*, ejus mentis activitas non servat ordinatum et perfectum sui exercitium.

Inst. Quis vero certiores nos reddat de statu normali *conscientiae* nostrae?

Resp. Ipsa nostra *conscientia*, quae dum revera est in statu perfectae suae activitatis, probe recognoscit et discernit somnia et deliria, ab aliis cogitationibus, quae ordinate a judicio suo procedunt, ut illa respuat, istas autem tamquam veras firmiter retineat.

Inst. Supponere possumus mentem nostram versari in perpetuo fatali delirio, aut somnio; quo dato nulla fides *conscientiae* testimonio adhibenda erit.

Resp. Qui tali suppositione dubium movet inter scepticos primum tenet locum, et nulla cum eo potest consistere disputatio. Caeterum ipsum sequenti interrogatione urgebimus: dubium istud quod moves potest ne et ipsum esse *somnium* aut *delirium?* Vel affirmabit, vel negabit. Si affirmet, adhuc eum interrogare possumus: ista tua *affirmatio* potest ne et ipsa esse *somnium* aut *delirium?* Vel affirmabit, vel negabit. Si affirmet, adhuc procedere possumus eadem interrogatione urgendo. Si tandem negabit, in apertam, ut quisque videt, incidet contradictionem; quam si ipse admittere non recuset, ulterior quaecumque disputatio, aut interrogatio stulta omnino, et vana fit.

Jam autem ex superius dictis facile apparet, quomodo *conscientia* (seu, ut dicunt, *sensus intimus*) non sit alia *facultas* diversa ab ipsa *intelligentia*, sed sit tantummodo peculiaris quidam modus exercitii ejusdem *facultatis*; in quantum scilicet mens per ipsam munus implet redeundi in se, et reflectendi supra actus suos.

IV.

De Memoria.

164. — Vita humana in praesenti ordine tempore expletur, et ipsum nostrae *cognoscitivae potentiae* exercitium temporis successioni pro modo suo naturaliter subjicitur.

Hinc est quod ea quae mente revolvimus, non jugiter praesentia retineamus, sed uni cogitationi altera, et alteri altera superveniat.

Cum vero mens nostra de una in aliam transit cogitationem, quid evenit de cogitatione *praecedenti?* Numquid in nihilum vertitur ita ut omnino de mente deleatur, et fiat tamquam non fuisset unquam in animo nostro?

Evidentissima experientia cuique patet rem non ita procedere; sed mentem nostram retrospectivo quodam veluti intuitu posse cogitationes suas praeteritas in considerationem suam revocare.

Ex quo intelligitur admittenda esse quaedam virtus in anima nostra, qua cogitationes semel habitas quodammodo in se *retinet* et *conservat*, etiam dum transeat ad alias succedentes cogitationes recolendas, et qua valet eas iterum sibi praesentes reddere. Si enim supponeremus nihil de praeteritis cogitationibus in animo remanere; aut animum non posse eas iterum recolere, nullum discrimen esset inter id quod est *nova addiscere*, et id quod est *alias cognita iterum menti praesentia fieri;* cum tamen quisque videat duo haec in mente nostra verificari, et unum ab altero maxime differre.

Itaque ea *virtus* mentis, qua ipsa cogitationes suas praeteritas *servat* ita ut possit eas sibi revocare, appellatur nomine proprio *Memoria* cujus munus distinguitur ab eo quod praestat *conscientia*, quatenus *conscientia* proprie dicitur apprehensio mentalis de eo quod *actualiter* in animo versatur, in quantum hic et nunc praesens est; *memoria* vero importat apprehensionem de iis quae *ante* in mente jam fuerunt, et modo revocantur, postquam a mentis consideratione recesserunt.

165. — Ast vero, quomodo in mente remanere potuerunt cogitationes quae revocantur, dum mens ad alias succedentes cogitationes conversa erat? Numquid mens etiam dum se vertit ad cogitationes succedentes, considerationem suam *actualem* servat iis quae *ante* cogitavit?

Hoc profecto admittere non possumus, tunc enim nulla vere diceretur *praeterita* cognitio in mentem *revocabilis*, cum simul *omnes* jugiter *actu* praesentes menti adessent. Quomodo ergo *praeteritae* cogitationes in animo servantur?

Huic interrogationi in primis respondebimus quod respondet Divus Augustinus, ubi asserit memoriam esse thesaurum quemdam *inscrutabilem*, quo quidem mens nostra ditatur, quin tamen ei liceat ipsius intima arcana investigare.

Deinde secundum Scholasticorum normam adnotabimus triplici modo objecta *cogitabilia* se habere posse in ordine ad mentem nostram. Quaedam enim sunt, quorum *notitiam* mens numquam obtinuit, quam tamen obtinere potest; et hujusmodi *objecta* respectu ad cognitionem mentis nostrae dicuntur esse *in potentia:* seu dicitur mens esse *in potentia* ad ea cognoscenda, quatenus mens potest ad eorum cognitionem devenire; quod quando fiat, dicitur mens ea *addiscere.*

Quaedam autem sunt *objecta* quorum cognitio menti praesens est, in quantum ea cogitat, et hujusmodi objecta in or-

dine ad cognitionem mentis dicuntur esse *in actu;* seu dicitur mens ea cognoscere *in actu* quatenus *hic* et *nunc* ea apprehendit et cogitat.

Quaedam vero *objecta* sunt, quorum cognitio in mente adfuit, sed actu mens de iis non cogitat, in quantum se convertit ad alia cogitanda; manet tamen in potestate mentis ea iterum praesentia sibi reddere, vel saltem recognoscere; quod quando fiat, mens dicitur ea *recordari* vel *reminisci;* et hujusmodi *objecta* sic considerata, dicuntur respectu ad cognitionem mentis nostrae, esse *in habitu;* seu dicitur mens ea cognoscere *habitu;* quod est quoddam medium inter hoc quod est cognoscere *actu,* et hoc quod est cognoscere simpliciter *in potentia.*

Intelligitur autem mens nostra secundum hunc modum, scilicet in *habitu,* conservare in se praeteritas cognitiones etiam dum *actu,* de iis non cogitat; et sic intelligitur posse eas revocare, cum in *nihilum* non reciderint, sed quodammodo in mente *remanserint;* unde etiam mens eas recolit, non tam quam quid *novum,* quod primo *addiscat,* sed tamquam *aliquid* alias *cogitatum* quod in actualem cognitionem iterum vocat. Et virtus ista mentis, qua cogitationes suas praeteritas retinet, et recognoscit, illa est, uti jam supra diximus, quae *memoria* denominatur: quamquam videatur nonnullis distinguenda in memorandi exercitio peculiaris ea virtus, qua mens in praeteritas suas cognitiones *inquirit* ad eas resuscitandas, quae nomine proprio *reminiscentia* dici solet.

166. — Quaedam memoriae species etiam in brutis animalibus esse apparet ex eorum operationibus. Nemo enim non videt animalia praesertim perfectiora, ea ratione se gerere, ut quae alias experta sunt sibi grata, ea iterum sibi procurare delectentur; quae vero ingrata, pro viribus effugere nitantur. Quod quamdam *recordationem* manifeste importat.

Hujusmodi autem memoria, quae, ut ait divus Augustinus est etiam pecoribus communis, tantum distat a *memoria,* quae hominis est propria; quantum bruti *natura,* quae pure *sensitiva* est, distat ab hominis *natura,* quae est *intellectiva* et *rationalis.*

Cum autem nos *memoria* nostra praeteritas nostras cogitationes recolamus, datur nobis evidenter eas recognoscere, et taliter menti repraesentare, ut eas intueamur sicut praesentes, unde etiam de iis indubitabilem omnino et firmam *certitudinem* consequi possumus.

Sicuti enim supra adnotavimus *sensum intimum,* seu *conscientiam,* non esse *diversam* facultatem ab intelligentia, sed tantum quemdam ejus facultatis peculiarem exercitii modum;

ita hic advertendum est memoriam nostram non esse aliam facultatem ab intelligentia diversam, sed modum quemdam peculiarem, quo ipsa intelligentia in actum se exerit. Ita scilicet quod *intelligentia*, in quantum ita exercetur ut mens intra se redeat, ut statum suum praesentem actu consideret, dicatur *conscientia* (sive *sensus intimus*); in quantum vero ita exercetur ut intuitu suo feratur ad revocandas et recognoscendas cogitationes *ante* habitas, dicatur *memoria*. Unde inter *conscientiam* et *memoriam*, nihil aliud discriminis est, nisi quod procedit ex differenti habitudine mentis ad ea quae primo et actu cogitat; et ad ea quae alias cogitavit, et iterum sibi praesentia reddit. Inter *intelligentiam* autem proprie dictam, et *conscientiam*, aut *memoriam* hoc tantum discriminis remanet, quod objectum proprium *intelligentiae* simpliciter sint veritates quae in ordine *ideali* et *logico* continentur, objectum vero proprium *conscientiae*, et *memoriae* sit animus ipse noster, et ejus affectiones praesentes aut praeteritae; quod, uti supra notavimus, non inducit essentialem diversitatem inter indicatas istas facultates.

Ex quo etiam facile intelligitur quomodo ea ipsa ratio, qua in genere affirmavimus *intelligentiam* esse *medium* seu *virtutem* ad veritatem certo et indubitanter assequendam, valet etiam ad confirmandum quod et *sensus intimus*, et *memoria*, dum legitime applicentur ad *propria objecta*, *medium* sunt *evidentis* certitudinis comparandae.

Neque ad hanc doctrinam infirmandam valere potest quod contra opponi solet asserendo quod *memoria* nostra *labilis* admodum est et fallaciis obnoxia.....

Etenim etsi verum sit *memoriam* nostram aliquando non esse promptam ad revocandas cogitationes *ante* habitas; ex hoc tamen non licet inferre eam absolute labilem esse, quasi *nihil* retineat. Nulla enim tam debilis invenitur *memoria*, quae non saltem *aliquid* recordari valeat. Nec quando memoria deficit ab aliquorum recordatione, dicenda est *fallax*, quasi referat falsum pro vero; quia in talibus casibus mens recognoscens *memoriae* insufficientiam, ejus testimonio non innititur, et potius a judicando abstinet, quod quidem errorem non inducit.

ARTICULUS SECUNDUS

I.

De Sensibus externis.

167. — Tertium ex indicatis *mediis* veritatis assequendae diximus esse *sensus externos*. Nomine *sensus* in genere intelligitur vis apprehensiva organo viventis corporis insidens, qua vivens animal objecta percipit, et eorum impressiones et qualitates advertere valet. Quamvis etiam non raro nomen *sensus* usurpetur ad significandum ipsum organum corporeum in quo sentiendi vis residet; et vis sentiendi appellari soleat potius *sensitivitas* aut etiam *sensibilitas.*

Duplicis ordinis distinguitur *sensitivitas;* alia enim exercetur organis corporis exterioribus, et dicitur proprie *sensitivitas externa,* sive *sensus externi,* alia exercetur potius organis interioribus, et dici solet *sensitivitas interna,* seu ut ajebant scholastici *sensus interni.*

Quod revera in animanti habeantur sensus externi (qui quinque enumerantur, nempe 1. *visus*, 2. *auditus,* 3. *gustus,* 4. *olfactus*, 5. *tactus*), nemo in dubium vocare potest, nisi sit scepticus; quis enim negare velit nos, et inferiora etiam *animalia*, oculis nostris ex. gr. auribus etc. objecta percipere eorumque impressiones advertere?.....

Dubium potius cadere posset circa *internos sensus*, quorum exercitium videtur non esse adeo manifestum. At vero qui consideret animantium operationes, ex iis facile recognoscet etiam *internam sensitivitatem*, ab ea distinctam quae exterius profertur, ipsis esse tribuendam. Et revera, quis non videat animalia *bruta* ex. gr. canes, equos, oves, aves etc. non modo percipere externa objecta in quantum eorum *sensus externos*, nempe oculos, aures, etc. percellunt, sed etiam absentibus ipsis objectis eorum perceptiones recordari, quaedam etiam sibi effingere; immo vero quoddam judicium gerere de convenientia aut inconvenientia objectorum erga se, quod ex sola *exteriori experientia* procedere nequit; cum versetur circa aliquid, quod *sensus externos* proprie afficere non potest?.....

Sic (ait D. Thomas) *ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae. Et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior.* (S. T. P. I. Q. 78. A. 4.).

Ergo praeter *sensus externos* in animanti etiam alii sensus admittendi intelliguntur, quorum organa cum *exterius* non monstrentur, *sensus interiores*, secundum antiquorum dictum, non immerito appellari poterunt.

Quatuor autem hujusmodi *interiores sensus* a Scholasticis enumerabantur; nempe 1. *sensus communis;* 2. *phantasia;* sive *imaginatio*, 3. *aestimativa*, 4. *memorativa*.

Nomine *sensus communis* significatur ea *interior virtus*, qua animal recipiens intra se impressiones quae per *sensus externos* adveniunt, de iis quodammodo judicat, eas invicem comparans et discernens. Ad hoc enim (sicut advertit Angelicus) ut discernamus ex. gr. *album a dulci* non potest sufficere *visus*. neque *gustus* quia oportet quod qui inter aliqua *discernit*, utrumque cognoscat; *visus* autem non experitur *dulce*, neque gustus experitur *album*. Ergo admittendus est quidam *interior sensus*, quo animal haec discernit; et hic est, qui dicitur *sensus communis*, qui intelligitur esse quasi quaedam radix, ex qua procedit sentiendi vis in singula organa, et ad quam terminantur singulorum sensuum affectiones.

Nomine *phantasiae* sive *imaginationis*, intelligitur ea *virtus*, qua animal retinet intra se, et sibi repraesentat imagines objectorum, quae praesentia non sunt; uti videmus ex. gr. evenire in somnio; quod etiam in animantibus brutis verificatur, quemadmodum apparet ex. gr. in canibus, qui dormientes aliquando gemitus vel latratus exprimunt, quasi infensa objecta sibi praesentia forent.

Nomine *aestimativae* intelligitur facultas illa, qua animal ea percipit in objectis, quae *per se* non possunt cadere sub *sensus exteriores*; atque de iis quodammodo dijudicat, uti ex. gr. quod hoc vel illud sit *nocivum*, vel *utile*: sicut videmus aliquando aegrotantes bestias herbusculas sibi propitias inter alias seligere.

Nomine autem *memorativae* significatur ea virtus qua animalia retinent intra se apprehensiones habitas per virtutem *aestimativam*, atque ea revocant, et praesentes iterum faciunt.

Distinguitur vero *memoria sensitiva* a *phantasia* proprie dicta, in quantum *phantasia* est veluti thesaurus imaginum quae *sensibus externis* directe obtinentur, *memoria* vero proprie consistit in virtute reproductiva earum apprehensionum, quae obtinentur per *aestimativam*, etsi tamen non raro munus *memorativae*, et munus *imaginativae* indiscriminatim sumantur.

168. — Quod hujusmodi *interiores sensus* in animantibus brutis habeantur, experientia patet. Quod vero habeantur in nobis luculentius etiam est.

Hoc tamen notandum, quod cum in nobis *sensitivitas*

(quam cum brutis communem habemus) *rationalitati essentialiter* connectatur, etsi quantum ad *exteriores sensus* vix discrimen aliquod inter nos et bruta animalia appareat, quantum ad *interiorem sensitivitatem* differentia est (uti advertit sanctus Thomas); quia alia animalia in his agunt simpliciter ex *naturali instinctu* quo moventur; nos autem ea quae in nobis *sensitivitatis* sunt, intelligentiae et rationis norma regulamus. *Et ideo* (ait idem Angelicus) *quae in aliis animalibus dicitur* aestimativa naturalis, *in homine dicitur* cogitativa, *quae per collationem quamdam intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur* ratio particularis, *cui Medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. Est enim collativa intentionum individualium; sicut* ratio intellectiva *intentionum universalium. Ex parte autem memorativae, homo non solum habet memoriam, sicut caetera animalia in subita recordatione praeteritorum, sed etiam* reminiscentiam, *quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones. Avicenna vero ponit quintam potentiam* mediam *inter* aestimativam *et* imaginativam, *quae componit et dividit formas imaginatas, ut puta cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam* montis aurei, *quem numquam vidimus; sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit* virtus imaginativa. *Unde sufficit quatuor solum admittere* sensus interiores *supra indicatos.* (S. T. P. I. Q. 78. A. 4).

169. — Nunc redeundum est ad propositum nostrum, et declarandum quomodo *sensus externi* sint *medium* veritatis certo et evidenter assequendae.

Limitari autem solet quaestio solum circa *sensus externos* tum quia apud recentiores vix, aut ne vix quidem, invenitur admissa distinctio inter *sensitivitatem externam*, et *sensitivitatem internam*, cum nomine hujus intendant potius significare id quod appellant *sensum intimum*, secundum quod supra explicavimus, tum etiam quia *sensus interiores* videntur *per se* non operari nisi in ordine ad operationes *sensuum externorum;* unde ea quae circa sensus externos determinantur quantum ad veritatem apprehendendam, indirecte et reductive ad ipsos *sensus interiores* spectare intelligenda sunt.

Jam vero cum nos *sensibus* nostris ex. gr. oculis, auribus, gustu, etc. aliquid apprehenderimus, hoc fertur ad mentem nostram ita ut ipsa mens recognoscat evidenter rem ita se habere ut sensibus exhibetur. Et hoc est quod sufficit ut affirmemus *sensus* nostros *externos* esse *medium* veritatis assequendae. Non quidem quasi spectet ad sensus ipsos judicium ferre de rebus ad earum veritatem asserendam; sed

quatenus *sensus* quodammodo nuncii sunt ad mentem ut ipsa de rebus juste et legitime judicare possit.

Res autem in quantum sensibus apprehendibiles sunt, appellantur *sensibiles*, seu *objecta sensibilia.*

170. — Circa quod notandum est quod *objectum sensibile* consideratum in ordine ad *sensus*, triplicis modi distinguitur; nempe 1. *sensibile proprium*, 2. *sensibile commune*, 3. *sensibile per accidens.*

Sensibile proprium respectu ad determinatum aliquem sensum dicitur illud quod per talem sensum directe et *per se* est apprehendibile, uti ex. gr. color respectu ad *visum*, sonus respectu ad *auditum.*

Sensibile commune dicitur illud quod non uni *sensui* apprehendibile exhibetur, sed etiam alteri vel alteri, uti ex. gr. magnitudo, distantia, figura, extensio etc. quae non *visu* tantum, sed etiam *tactu* apprehenduntur:

Sensibile per *accidens* dicitur illud, quod *sensu* quidem apprehendibile est, sed solum in quantum fert proprietates *sensibiles*, non autem in quantum est hoc vel illud objectum determinatum. Ita ex. gr. homo est *objectum sensibile*, non praecise per hoc quod est homo, quasi sensus *per se* percipiat naturam hominis; sed per hoc quod in homine verificantur proprietates, quae sensibus sunt apprehendibiles.

Jam vero (ait Angelicus Doctor) *circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi* per accidens, *et in paucioribus, ex eo scilicet quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem.... et inde est quod propter corruptionem linguae infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero* communibus, *et per* accidens *potest esse falsum judicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia.* (S. T. P. 1. Q. 17. A. 2).

171. — Ex quibus dictis apparet quomodo ad obtinendum legitimum sensuum usum pro assequenda *veritate*, sequentes requirantur conditiones

1. Ut sensus sint recte dispositi.

2. Ut adhibeantur, ut dicitur, intra sphaeram eorum activitatis.

3. Ut singuli adhibeantur circa sensibile *proprium.*

4. Ut circa sensibile *commune*, non unius sensus testimonio fidamus, sed singulorum experiamur applicationem.

5. Ut quantum ad sensibile *per accidens*, in quo facilior est sensus deceptio, maxima adhibeatur attentio circa omnia adjuncta rei, ne unum objectum cum alio confundatur propter identitatem sensibilis apparentiae.

Quod videmus facile evenire brutis animantibus, in quibus sensuum apprehensiones rationis norma orbantur.

172. — In quo proposito observandum est quod, etsi proprie loquendo solum ad mentem spectet judicium ferre de rebus, quae sensibus apprehenduntur, cum tamen (ut ait Divus Thomas) ipse *sensus* sit quasi quaedam adumbrata intelligentia, dici potest quodammodo ipse *sensus* judicium gerere de objectis apprehensis, ea ad *mentem* referendo. In quo etiam distinguere oportet id quod *sensus* nunciat tamquam suam *affectionem*, et id quod nunciat de rebus quibus *afficitur*. Si enim consideremus *sensum* in quantum simpliciter enunciat suam affectionem, manifestum est quod nullo modo decipi possumus per *sensum*, quia impossibile est ut *sensus* deficiat in sentienda sua affectione, cum *sensum affici* non sit nisi ipsum ejus sentire. Si vero consideremus *sensum* in quantum nuncius est de re qua afficitur, evenire potest ut per incongruam ipsius *sensus* applicationem res non recte ad mentem referatur, et sic per *sensum* fallamur, non quidem circa ipsum sentire, sed circa rem sensibus exhibitam; et ex hoc est quod apparet necessitas supra indicatarum conditionum observandarum.

Quibus conditionibus rite observatis error irrepere non poterit: natura enim sensibus nos instruxit, tamquam *intelligentiae* auxiliariis in ordine ad veritatem apprehendendam; quapropter ipsi naturae foret imputandum quod *sensus* legitime adhibiti nos in falsitatem pertraherent.

Quantum vero spectat ad exercitium *sensuum* interiorum non opus esse putamus peculiares *regulas* et *conditiones* assignare, cum hae ipsae, quae circa *sensus externos* determinantur, etiam ad *interioris sensitivitatis* legitimum usum conducant. Hoc solum adnotare juvabit, quod prae aliis *phantasia* deceptioni obnoxia est, ita ut Aristoteles in genere affirmaverit (ut refert Angelicus) quod falsitas non est propria *sensus*, sed *phantasiae*; in quantum scilicet *phantasia* deordinata, sensuum affectiones et relationes perturbat.

Ad cujus fallacias evitandas id unum expediet, ut mentis advertentiam adhibeamus, ne *phantasia* extra ordinem suum vaga excurrat, neve rerum confictarum, vel absentium imagines pro realibus objectis, et pro ipsis entibus repraesentatis sumere velit.

173. — Ast vero scepticismi fautores his dictis non acquiescunt, et sensuum testificationem dubiam in omni casu, et fallacem reputant, cui proinde nulla possit fides certa adhiberi. Audiamus autem quibus argutiis negotium facessere contendant.

Objic. Amentes et somniantes multa animo persentiunt, quae tamen sunt falsa. Ergo sensus *interior* est fallax

Resp. Distinguendum est, uti supra notavimus, inter sensus *affectionem* per se, et simpliciter consideratam, et ipsam sensus affectionem consideratam in quantum est repraesentativa objecti *sensibilis*. Si consideremus sensus *affectionem* simpliciter *per se*, etiam in amentibus et somniantibus nulla deceptio circa ipsam evenit, revera enim amentes et somniantes eas persentiunt affectiones, quas patiuntur. Si vero consideremus *affectionem* sensus in quantum est *repraesentativa* rerum, in amentibus, et somniantibus intervenit error, quatenus supponimus amentes et somniantes, in conditione cui subjacent, se convertere ad rerum *imagines* in phantasia excitatas tamquam forent res ipsae actu et realiter praesentes. Dum autem affirmamus nos *sensibus* nostris certam veritatis possessionem acquirere posse, hoc dicimus de nostris sensibus in quantum sint constituti in legitimis conditionibus, et in statu normali eorum activitatis; quod non est in amentibus et somniantibus

Inst. Ex judicio sensuum *exteriorum* tribuuntur objectis quaedam *qualitates*, quae revera in ipsis objectis non sunt, sed sunt tantum *affectiones* animi sentientis. Ita ex. gr. *dulcedo*, quae melli tribuitur non est revera in ipso melle, sed est tantum affectio in palato gustanti. Ergo *sensus externi* testimonium non est veritati conforme. Praeterea *sensus externus* non raro refert objecta aliter ac sunt, uti ex. gr. oculus, qui baculum in aqua immersum, ad aquae superficiem tamquam fractum repraesentat.

Resp. Etsi vulgari loquendi modo videamur objectis tribuere *qualitates*, quae revera, et (ut ajunt Scholastici) *formaliter* in ipsis objectis non inveniantur; tamen si rem uti par est interpretemur, videmus nullum circa hoc esse errorem in judicio *sensuum exteriorum*. Quid enim hoc judicium *sensuum exteriorum* revera importat?..... Num quod ipsae hujusmodi qualitates per se et *formaliter* in objectis inveniantur?........ Minime quidem. Nemo enim tam stultus est, qui putare velit ex. gr. dulcedinem esse in melle quasi ipsum mel dulcedinis saporem gustet Sed dum dicimus in melle esse dulcedinem, non aliud affirmare intendimus, nisi quod mel est objectum tali praeditum proprietate, ut palato applicatum dulcedinis *sensationem* excitet. Quid autem erroris importat hujusmodi dictum?...... Quod autem oculus repraesentet baculum immersum tamquam *fractum*, non significat oculum esse nuncium infidelem; cum immo infidelis foret si aliter repraesentaret, deficeret enim a proprio

agendi ordine; sed quando in hoc casu error interveniat, ut fractus revera baculus existimetur, error inde proveniet, quod cum agatur de *sensibile communi,* non singulorum sensuum applicatio debita fuerit adhibita, et unius tantum testimonium fuerit admissum; quod est contra supra indicatas *regulas* et *conditiones* pro legitimo sensuum usu. Et revera, si *tactus* concurrerit in proposito casu cum *visu* ad judicandum, omne errandi periculum vitatum fuerit.

ARTICULUS TERTIUS

I.

De Auctoritate.

174. — Nomine *Auctoritatis* hic intelligimus *testimonium personae in quantum est fide dignum.*

Testimonium autem non est nisi *assertio,* qua quis aliquid tamquam sibi cognitum alteri communicat ad cognoscendum.

Fides vero est *adhaesio* mentis praestita testimonio alicujus personae.

Duplicis ordinis distinguenda est *auctoritas.*

Alia dicitur *auctoritas divina;* et est testimonium Dei omni fide dignissimum.

De hoc loqui ex professo spectat ad Theologos.

Alia dicitur *auctoritas humana;* et est testimonium quod circa aliquid ferat *persona humana.*

De hac in praesenti nobis dicendum est, in quantum ipsa, prout supra indicavimus, haberi potest tamquam medium veritatis certo assequendae.

Persona, quae testimonium fert, appellatur proprio nomine *testis.* Id quod testimonio suo testis refert, dici solet *factum,* vel *res narrata.*

Inter res autem, quae persona referre potest tamquam sibi cognitas, et aliis communicare ad cognoscendum, distinguere possumus illas, quae appellari solent *res dogmaticae,* quae consistunt in assertione alicujus *doctrinae,* sive *sententiae;* et illas quae praecise dicuntur *res facti;* quaeque simpliciter important assertionem existentiae eventus alicujus.

In primo casu persona quae testimonium fert appellatur potius *testis dogmaticus.* In secundo casu dicitur *testis historicus.*

Quaestio nostra hic praesertim versatur circa *testes historicos.*

Quantum ad *testes dogmaticos* hoc erit observandum, quod si agatur de iis qui nomine Dei *dogmata* enunciant, cum constet de missione et inspiratione eorum a Deo habita, plenam fidem praebere tenemur eorum dictis, tamquam procedentibus ab ipso Deo, qui *veritas* est. Si vero agatur de iis qui *doctrinas* et *sententias* afferunt tamquam eorum ingenii inventa; cum sciamus nullum esse inter homines ingenium quantumvis sublime et acutum, quod absoluta infallibilitate gaudeat, obsequium quidem doctorum sapientiae conveniens praestare debebimus, attamen indubiam fidem eorum *sententiis* praebere non obligamur, nisi quantum hoc requirant rationes et argumenta, quibus tales *sententiae* confirmentur.

Testis alius dicitur *immediatus*, sive *oculatus*, et ille est qui rem quam testificatur ipse per se vidit aut expertus est.

Alius dicitur testis *mediatus*, sive *auritus;* et ille est qui rei quam narrat cognitionem ab aliis accepit.

Jam vero quando, mediante aliorum testimonio, aliquod *factum* nobis *referatur*, mens nostra naturaliter inducitur ad fidem adhibendam testium assertioni; dummodo ipsi constet quod testes revera *sciunt*, id quod narrant, et *sincere narrant*, quod sciunt, quod scilicet testes in ordine ad illud quod referunt sunt *scientes* et *veraces*. Et hac ratione est quod dicitur *auctoritas* esse *medium certitudinis* assequendae.

175. — Ad recognoscendum autem in occurrentibus casibus, num testes praediti sint requisita *scientia* et *veracitate*, sequentia capita praecipue erunt consideranda.

1. Num agatur de *facto*, quod testibus narrantibus facile innotescere potuerit, vel quia manifestum est et publicum, vel quia testes in talibus versantur circumstantiis, ut ipsos latere non debeat.

2. Num agatur de *facto*, cujus manifestatio testium passionibus non faveat, ita ut omnis suspicio excludatur quod partium studio ad talia referenda moveantur.

3. Num testes aliunde cogniti sint tamquam *viri probi*, et *honesti* quibus mendacii notam non facile inurere liceat.

4. Num *plures* sint inter se *consentientes;* praesertim si indole et studiis diversi inveniantur: quo in caso non supponendum erit eos omnes velle consentire in testimonio ferendo, nisi veritatis vi ad id moveantur.

176. — Ast vero contra ea, quae hic determinata sunt oppositiones inducuntur, quas exponere et diluere oportet.

Objic. Testimonium hominum fallax est: ergo auctoritas humana non potest esse *medium* certitudinis obtinendae.

Resp. Testimonium hominum fallax est quando consideratur ut non praeditum debitis conditionibus. At quando

in humano testimonio debitae verificentur conditiones, non est fallax. Et in tali casu *medium* est solidae certitudinis.

Objic. Nil juvat *plurium* testium *consensus* ad certudinem pariendam quia, cum singuli fidem non mereantur, nec etiam *plures* simul sumpti fidem mereri possunt.

Resp. Falsum est, absolute loquendo, quod unus testis non possit mereri fidem, ubi enim talis inveniatur, in quo sit debita *scientia*, et *veracitas*, ipse solus sufficere potest ad firmam *certitudinem* inducendam. Juvat autem *pluralitas* testium ad certitudinem pariendam, quia consensus plurium denotat in *singulis* esse qualitates requisitas ad merendam fidem. Etsi enim singuli *sumpti* praescindendo ab aliorum *consensu*, fide digni non inveniuntur, tamen *singuli* fide digni cum consideretur uniuscujusque testimonium, aliorum *consensu* reciproce confirmatum.

Inst. Singuli testes *naturaliter* sunt *fallibiles*: ergo etiam *plures* simul erunt *fallibiles*, quia quod est naturale nullo argumento potest a re excludi.

Resp. Singuli testes naturaliter sunt *fallibiles* in quantum considerantur praescindendo ab hoc quod inveniantur praediti debitis conditionibus. At vero dum in determinato considerentur ut debitis praediti conditionibus, intelliguntur esse *naturaliter infallibiles* respectu ad testimonium quod ferunt. Plurium autem *consensus* ad hoc valet ut in singulis recognoscantur requisitae conditiones: nec iste pluralis consensus quidquam confert, aut tollit singulorum testimonio per se considerato in ordine ad *factum*, de quo agitur; sed est tantum *medium*, ut diximus, quo determinatur in singulis testibus eas verificari conditiones, quibus positis, singuli testes in actu exercito infallibiles inveniuntur.

II.

De Traditione, Historia, Monumentis.

177. — *Facta* quae per testes referri possunt, duplicis ordinis sunt distinguenda.

Alia enim sunt, quae ipsa aetate et tempore eveniunt quo referuntur; et hujusmodi sub hac ratione considerata, dici solent *facta praesentia*, sive *coaeva*.

Alia vero *facta* sunt, quae jam evenere antecedentibus temporibus: et hujusmodi sub hoc respectu considerata, appellantur facta *praeterita*, sive *antiqua*.

Ea quae supra determinata sunt de *auctoritate* in quantum est *medium* certitudinis obtinendae circa *facta*, expres-

sius respiciunt *facta praesentia*, sive *coaeva*. Attamen eadem principia opportuna applicatione aptari possunt in ordine ad habendam certudinem etiam de *factis praeteritis*, sive *antiquis*.

Circa quod sciendum est tribus potissimum modis ad nos factorum *praeteritorum* cognitionem, mediante aliorum testificatione, pervenire posse: nempe 1. *traditione*, 2. *historia*, 3. *monumentis*.

Dicitur autem *traditio* memoria alicujus praeteriti facti viva voce transmissa succedentibus temporibus.

Dicitur *historia* memoria praeteriti alicujus facti scriptis consignata.

Dicitur *monumentum* memoria praeteriti alicujus facti re aliqua permanenti asservata.

Itaque cum nobis constare possit *traditionem* aliquam per successivas generationes inalteratam ad nos usque pervenisse, eam habebimus tamquam *medium certum* cognitionis facti per ipsam enarrati, atque ut firmum testimonium ejus veritatis, supposita testium referentium debita *scientia* et *veracitate*.

Neque adhaerendum erit eorum sententiae, qui volunt *traditionis* certitudinem minui temporum successu. Nam supposita primitiva traditionis sinceritate, et data ipsius non interrupta successiva fidelitate: nullum detrimentum pati potest temporum decursu; nisi potius majus accedat auctoritatis pondus ex constanti plurium generationum consensu ipsam confirmante.

Similiter etiam cum nobis datum fuerit certam cognitionem obtinere de *veracitate*, et *scientia* eorum, qui *historias* conscriptas reliquere: ipsam *historiam* ut *medium* habebimus firmae persuasionis obtinendae circa praeteritos eventus.

Ad hoc autem ut historia id praestare possit, requiritur 1. Ut sit *authentica*, scilicet, ea ipsa sit, quam Auctor, cui tribuitur, revera contexit, nec supposititia sit, seu, ut ajunt apocrypha 2. Ut sit *integra*, hoc est ut nihil *extraneum* ipsi adjunctum, vel intromissum fuerit (id est, ut dicitur, non sit *interpolata*) et nihil proprium ab ea fuerit detractum (id est non sit *mutilata*); sed omnino talis servata fuerit, qualis fuit exarata ab auctore.

Pariter cum notum nobis evadere possit hanc vel illam rem positam esse ut *monumentum* ad perpetuam alicujus eventus recordationem, tunc certam habebimus ipsius eventus notitiam, quam nemo prudens in dubium revocare poterit.

Ad hoc autem ut *monumentis* fidem adhibendam recognoscamus oportet ut ipsa *monumenta* se praebeant: 1. *authentica*, id est illius aetatis et originis ad quam referuntur; 2. *conservata*, id est quae temporum injuria, vel alicujus fraude non

fuerint obliterata, aut in aequivocam vel falsam significationem detorta.

178. — Sciendum est autem quod tria haec, nempe *traditio*, *historia*, et *monumenta*, ut plurimum concurrunt *simul* ad earumdem rerum memoriam testificandam, unde est ut unius testimonium, alterius etiam robore solidetur, et inde emergat factorum praeteritorum certa notitia omnibus capitibus confirmata.

Plures etiam aliae regulae magis particulares exponi possent in hoc proposito opportunae ad determinandum certum judicium circa ea quae per *traditiones*, aut per *historias*, vel per *monumenta* referuntur, atque ad discernendum ea quae ut *falsa* sunt repudianda, et ea quae ut *dubia* non omnimodam nostram fidem mereri possunt; sed cum nos brevitati studere debeamus, ab iis singillatim exponendis abstinemus, de quibus disserere *ex professo* spectat potius ad artem, quam appellant *criticam*, seu *hermeneuticam*

CAPUT TERTIUM

De Methodo

179. — Ad tractatum, quem de *criterio veritatis* appellant, spectat etiam de *methodo* disquisitionem instituere, in quantum *methodus* conferre potest et inservire ad *veritatem* vel detegendam vel exponendam.

Itaque nomine *methodi* in hoc proposito intelligitur ordo ille, sive norma, quam sequi debet mens humana in investiganda et proponenda *veritate*.

Duplicis modi distingui solet *methodus*: 1. altera qua mens ab *universalibus* ad *particularia*, sive *singularia* descendit; 2. altera qua mens a *particularibus*, sive *singularibus*, assurgit ad *universalia*.

Quoniam autem *universalia* habentur tamquam *simpliciora* comparate ad *particularia*, processus ille quo mens ab *universalibus* ad *particularia*, sive *singularia* descendit, dicitur *methodus synthetica*, sive *methodus compositionis*.

E contra vero, cum *particularia*, sive *singularia* considerentur tamquam *compositiora*, in comparatione ad *universalia*; ille processus quo mens a *particularibus* ad *universalia* assurgit, appellatur *methodus analytica*, sive *methodus resolutionis*.

Videtur enim mens cum de *universalibus* ad *particularia* procedit, *universalia* ipsa quibusdam determinationibus et individuantibus proprietatibus veluti superinduere ut *particulare* emergat; quod quamdam importat *compositionem*; sicuti e con-

verso, dum mens de *particularibus* ad universalia ascendit, ipsa *particularia* suis determinationibus denudat per quamdam *praecisionem* seu *abstractionem*, unde emergit *universale;* et hoc importat quamdam *separationem*, sive *resolutionem*.

180. — Quaeritur autem quaenam ex duabus istis methodis sit praeferenda?....

Circa quod observandum ducimus quod cum *methodus* non aliud sit nisi *ordo* et *processus*, quem agit mens in inquirenda et proponenda veritate, non aliud tandem erit nisi id ipsum quod est *ratiocinatio*, et *argumentatio;* veritatem enim *ratiocinio* inquirimus, et *argumentatione* exponimus.

Igitur cum quaeritur num *analysis* praeferenda sit *synthesi*, aut *synthesis* praeferenda sit *analysi*: idem est ac requiratur num mens nostra in ratiocinando et argumentando procedere potius debeat de *particulari* ad *universale*, vel de *universali* ad *particulare*.

Communiter loquendo affirmari solet quod mens nostra in ratiocinando, procedit de *universali* ad *particulare*. ex quo dicto facile concluditur quod naturalis processus mentis nostrae sit *syntheticus* potius quam *analyticus*.

At vero non defuere doctores quibus visum est affirmare quod mens nostra in ratiocinando procedat de *particulari* ad *universale*, et quod germana ratiocinii expressio, sive *argumentatio*, non sit *syllogismus*, bene vero *sorites;* in quo videbatur ipsis exprimi processus de *particulari* ad *universale*. Talem sententiam inter alios acerrime propugnavit Destutt-Tracy.

Hinc apud istos philosophos maximo fuit in honore *analysis*, quam veram appellarunt *methodum*, *synthesi* omnino reprobata, quam dicebant tenebricosam atque ineptam; et scientiae incrementis prorsus infensam.

Quid vero circa tantam litem definire est?...

Revera ne mentis nostrae *ordo* in suis ratiocinationibus peragendis talis est ut de *universalibus* ad *particularia;* an vero viceversa de *particularibus* ad *universalia* procedat?....

Ut hujus quaestionis sensus melius introspiciatur, aliquid expressius determinandum esse ducimus circa naturam *universalis*, et naturam *particularis*; utrumque in respectivo ordine considerando.

ARTICULUS PRIMUS

De Universali et de Particulari.

De Nominalismo, Conceptualismo, et Realismo.

181. — Nomine *universalis* significatur *essentia,* seu *natura* aut *quidditas communis* in quantum intelligitur participabilis eadem ratione pluribus entibus in indefinitum. Ex. gr. *humanitas*, quae intelligitur esse quid *unum* extendibile ad plura in indefinitum.

Nomine *particularis,* sive *singularis* (quod etiam dicitur *individuum*) indicatur ens *unum* et determinatum in data quadam natura subsistens. Ex. gr. *Petrus.*

Solent Scholastici distinguere *universale* quadruplicis modi.

1. *Universale* in *causando;* quo nomine significare intendunt ens *unum* potens efficere plura et diversa: uti est ex. gr. Sol aptus diversos producere effectus.

2. *Universale in repraesentando;* quo significant aliquid *unum* aptum referre plura; ex. gr. exemplar domus aptum referre plures domos secundum ipsum aedificabiles.

3. *Universale* in *significando,* sive *praedicando:* quo intelligunt aliquid *unum* aptum *plura* indicare; ex. gr. nomen *homo,* cujus significatio omnibus individuis humanae speciei applicabilis intelligitur.

4. *Universale in essendo* (quod communius intelligitur nomine *universalis*); et significare intendunt (uti jam diximus) *essentiam*, seu *naturam*, quae per se considerata intelligitur ut aliquid *unum,* participabile *pluribus* ad *essendum*.

Quaeritur autem num *universale* (et hoc nomine intelligitur *universale* in *essendo*) existat in re?....

Cum enim in natura non appareant existentes nisi res *individuae,* sive res *singulares,* quarum unaquaeque intelligitur esse in se determinata et *incommunicabilis*, videtur *universale* proprie in ordine rerum locum non habere.

182. — Circa hoc triplex extitit inter philosophos sententia.

1. Alii, qui dicti sunt *nominalistae*, sive *nominales*, affirmarunt *universalia* a parte rei esse *merum nihil*; et non aliud tandem esse nisi *voces*, sive *nomina* quae nos pronunciamus. Quam sententiam nullo modo amplecti possumus, quia *nomina*, et *voces* non adhibentur nisi ad significandas res; ideoque datis *vocibus* quae significant *universale,* oportet intelligere quod *universale* per voces significatum sit *aliquid*, et non *nihil.*

2. Alii, qui denominati sunt *conceptualistae*, sive *conceptuales*, asseruerunt *universale* a parte rei esse *merum nihil*, non autem dixerunt quod sit pura *vox*, aut *nomen*, sed quod est *purus* mentis nostrae *conceptus*. Ast vero quid est *conceptus* cui non respondeat objectum?... Quid concipimus, quando a parte rei supponamus *nihil*, quod quidem non est concepibile?... An rerum *naturas*, et *essentias communes* habere possumus tamquam *arbitrarios* et *fictitios* mentis nostrae partus ad libitum nostrum procreandos?...

3. Alii, qui appellati sunt *realistae*, sive *reales*, putarunt *universale* per se et *formaliter*, id est in propria natura universalitatis, existere a *parte rei* in separato ab individuis; seque nobis contemplandum exhibere. At vero, quid tandem erit ista *natura communis* subsistens per se in separato ab *individuis*?.... Est ne quid *creatum* vel *increatum*?... Quomodo est in se *subsistens*, si est quid *commune* pluribus? Nonne repugnat admittere *naturam* seu *essentiam* communem quae *per se* subsistat *in separato* ab iis quorum est *natura* seu *essentia*? Nonne tunc *essentia* seu *natura* rerum individualium intelligenda esset subsistere *per se* extra ipsas res, quarum est *natura*? In quo autem subsisterent ipsae res *individuales* quando supponeretur ipsarum *essentia* esse *extra* ipsas?

183. — Itaque nec cum *nominalibus* affirmandum erit quod *universale* sit *nihil*; nec cum *conceptualibus* asserendum quod sit aliquid *mere subjectivum*; nec etiam *realistis* concedendum, quod sit aliquid *per se subsistens* in rerum natura separatim ab *individuis*.

Sed dicendum est universale habere *realitatem* in quantum revera in *individuis* reperitur. Talem autem esse ejus *realitatem* ut non inveniatur *subsistens per se* in *separato* ab *individuis*, in quibus verificatur. Intelligi vero in propria ratione *universalitatis*, in quantum per *abstractionem* mentis denudantur *particularia* a conditionibus individuantibus, et *communis natura* contemplanda sumitur praescindendo ab ejus inesse in singularibus.

Hoc posito intelligitur etiam quomodo evanescant quaestiones illae, quibus inquiritur num *universalia* sint *aeterna*, *immutabilia*, *necessaria* etc. Cum enim consideremus *universalia* proprie non habere *realitatem* nisi in quantum actuantur et subsistunt in *singularibus*: recognoscimus ipsis *verae aeternitatis* et *immutabilitatis* rationem competere non posse; nam et ipsis non competit esse, nisi quatenus sunt in rebus, quae neque *aeternae*, neque *immutabiles*, neque *necessariae* sunt.

184. — Quod si quis requirat quomodo ergo menti nostrae liceat ipsa *universalia* in separato considerare, atque

in ipsis quamdam recognoscere *infinitudinis, aeternitatis, necessitatis* speciem?.... Respondebimus hoc inde licere menti nostrae, quia cum *natura* rerum creatarum a Deo procedat, et quamdam infinitae et aeternae naturae similitudinem ferat, dum mens virtute *abstractiva* intellectus sui dirigitur ad contemplandam ipsam *universalem* rerum *essentiam*, in ea sic considerata aliquid *infinitudinis*, et *immutabilitatis*, et *aeternitatis* reperit; quatenus talis *essentia* ut concipitur *communis*, intelligitur participabilis pluribus in *infinitum*, ut concipitur *determinate una et non alia*, intelligitur *immutabilis;* ut concipitur *possibilis esse,* praescindendo a quacumque temporis determinatione intelligitur *aeterna.*

Haec autem ratio *infinitudinis, immutabilitatis* et *aeternitatis*, quae in *essentiis* rerum *abstracte* consideratis intelligitur, non est nisi *negativa*, ut ajunt, sive *potentialis*, aut *analogica*, quae toto coelo differt ab *infinitudine, aeternitate, immutabilitate* Dei, quam intelligimus esse omnino *positivam*, et *actualissimam.*

185. Hoc autem notandum arbitramur quod apud Philosophos pro duplici respectu sub quo *universale* considerari potest, duplicis modi *universale* distinguitur; aliud quod dicunt *universale directum;* aliud quod appellant *universale reflexum.*

Universale dicitur *directum* quando consideratur simpliciter in quantum illud est quod menti nostrae contemplandum exhibetur, dum ipsa spontanea sua intuitione fertur ad apprehendendam naturam rei, non consideratis conditionibus individuantibus quibus superinduitur existens in particularibus.

Universale dicitur *reflexum* quando consideratur in quantum mens sumit illud recogitandum sub ipsa intentione *universalitatis;* scilicet quantum ad hoc quod est *unum* habens habitudinem ad *plura* in indefinitum.

ARTICULUS SECUNDUS

I.

De ordine quo procedit mens humana in ratiocinando.

186. — Hisce positis, redeamus ad quaestionem qua inquiritur: num mens nostra in ratiocinando procedat de *universali* ad *particulare*, an viceversa de *particulari* ad *universale.*

Circa quod in primis recolendum est quod ratiocinium est processus *mentis* quo ipsa de aliquo sibi noto progreditur ad cognoscendum aliquid ignotum.

Quod tamen non ita intelligendum est quasi significet quod notitia, quam mens ratiocinando sibi procurat, veluti de *nihilo* extrahatur, sed ita quod jam talis notitia praecontineatur *virtualiter*, et quasi *germinaliter*, seu, ut dicitur, *potentialiter*, in eo quod menti est notum, unde mediante *ratiocinio* reducitur in *actum*, mentique aperta fit.

Quo posito, dum inquiritur: num ratiocinando mens nostra procedat de *universali* ad *particulare*, vel viceversa: idem est ac requiratur, num menti nostrae *notum prius* sit *universale*, ex cujus cognitione deducatur cognitio *particularium*, an vero *notum prius* sit *particulare*, unde deducatur cognitio *universalis?....*

187. — Jam vero (uti jam scimus ex Logica) duplex distinguitur cognitionis nostrae modus et actus.

Alia est cognitio qua simpliciter apprehenditur res aliqua: et hujusmodi cognitio dicitur *perceptio*, seu *idea*.

Alia est cognitio qua apprehenditur rei apprehensae modus, sive proprietas ei tribuibilis; et talis cognitio dicitur *judicium* quatenus mens componit proprietatem subjecto ubi convenit, vel ab ipso dividit quando ei non convenit.

Igitur quaestio fieri potest num *idea universalis* prior sit in mente nostra quam *idea particularis?* Aut etiam num prius sit in mente nostra *judicium* circa *universale*, quam *judicium* circa *particulare?* An vero in utroque casu ordo contrarius verificetur, ut *particulare* praecedat *universale?*

188. — Placuit nonnullis affirmare quod quantum ad illud genus cognitionis quod dicitur *perceptio* sive *idea*, ordo sit ut *prius* percipiatur *particulare* sive *singulare* et inde *universale;* quantum vero ad aliud cognitionis genus quod dicitur *judicium* ordo sit inversus; ut scilicet *prius* habeatur judicium *universale*, et inde deducatur judicium *particulare;* ex quo concludunt quod cum *ratiocinium* consistat non in deductione *idearum* ab *ideis*, sed in deductione *judiciorum* a *judiciis*, natura sua *ratiocinium* procedit de *universali* ad *particulare*.

Qua sententia ex una parte significare intendunt quod *mens nostra ideas universales* sibi efformat ex singularium rerum apprehensione: quo posito inducunt quod *ideae particulares* in mente nostra praecedant *ideas universales*.

Ex altera parte autem volunt indicare quod in ratiocinio efformando talis est *judiciorum* ordo, ut prius *universale* aliquod statuatur, et exinde debita applicatione ad *particulare*, sive *singulare* sub ipso comprehensum descendatur. Quod quidem nemo negare velit, qui naturam *ratiocinii* vix investigaverit.

189. — Attamen ex hoc videtur non omnino legitime

inferri quod in *ratiocinio* simpliciter verificetur progressus de *universali* ad *particulare*, id est progressus *syntheticus* ita ut excludatur prorsus *analysis*.

Etenim qui recte consideret finem et ordinem quo mens nostra procedit in ratiocinando, facile recognoscet quomodo in primis mens assumit *subjectum* aliquod *particulare*, sive *singulare*, de quo inquirit quid judicandum: deinde tale *subjectum* subordinat *universali* ejus proprio, ut concludat quale subjecto illi conveniat, vel non conveniat *attributum;* et sic complet *ratiocinium*.

Re autem sic considerata quisque videt processum mentis ratiocinantis fieri potius de *singulari*, seu *particulari* ad *universale;* siquidem quod *prius* mente assumitur est *particulare* ad *speciem* suam sive *genus* (id est ad *universale*) referendum: unde magis dicenda est locum habere *analysis*, quam *synthesis*.

Caeterum vero considerandum est quod mens *particulare* assumptum non referret ad *universale* proprium nisi *praeintelligeret* quodammodo *universale* ad quod ipsum spectat; nec *ratiocinium* expletur, nisi de *universali* ad quod retulit *particulare*, mens redescendat ad ipsum *particulare* recognoscendum *attributo* praeditum *universalis* proprio.

Re autem sub hoc respectu considerata intelligitur processus *ratiocinativus* fieri potius de *universali* ad *particulare;* unde dicenda est locum habere *synthesis* magis quam *analysis*.

190. — Quid igitur concludendum?....

Concludendum est quod in processu *ratiocinativo* mentis nostrae simul habet locum *analysis* et *synthesis*, quapropter nec recte arbitrari, qui solam methodum *syntheticam*, nec qui solam methodum *analyticam* sequendam esse affirmant.

Cum enim naturalis et spontaneus *mentis* ratiocinantis ordo importet quod simul, sub diversa respectiva ratione et *universale* consideretur in relatione ad *particulare*, et *particulare* consideretur in sua relatione ad *universale*, patet quod talis processus *mentis* non simpliciter *compositivus* (ut ajunt) et neque etiam simpliciter *resolutivus* sit habendus; sed quasi mixtus compositione et resolutione.

Unde etiam inferre est quod methodus vere *scientifica* nec simpliciter *synthetica*, nec simpliciter *analytica* potest esse; sed ex *analysi* simul et ex *synthesi* quasi mixta et conflata.

Quod tamen non ita intelligendum est quasi non liceat in diversis casibus, vel pro rerum tractandarum peculiari indole, vel etiam pro discreto cujusque arbitrio uni vel alteri ex duabus indicatis methodis quamdam concedere praeeminentiam, in quantum mentis attentio expressius dirigatur vel | *universalia* contemplanda pro applicatione ad *particularia*,

vel potius ad *particularia* colligenda in relatione ad *universalia*.

Sed in quocumque casu mens non poterit *universalia* contemplare quin etiam quodammodo respiciat *particularia*, nec *particularia* observare poterit quin quodammodo *universalia* intueatur; talis est enim nexus inter *universale* et *particulare*, ut distingui quidem debeat unum ab altero, *separari* vero numquam possit, nec alterum cogitari quin quodammodo alterum etiam cogitetur.

Hoc si considerassent Philosophi, forte in oppositas illas sententias circa naturam *ratiocinii* non abiissent; nec enatum fuisset in eorum animis insanum illud odium quo ex una parte *synthesim*, ex alia parte *analysim* prosecuti sunt.

191. — Sciendum est autem quod ii omnes inter Philosophos quibus spernenda omnino visa est methodus synthetica, cum reputarent expressionem *synthetici* processus *syllogismo* exhiberi, contra ipsum *syllogismum* tamquam contra inutile quoddam immo perniciosum inventum phrenetica insania debacchati sunt.

Non tamen omnes inter se consentientes fuere quantum ad determinandum quaenam alia argumentandi forma habenda foret tamquam naturalis ratiocinii expressio, excluso *syllogismo*.

Diximus jam quomodo Destutt-Tracy cum nonnullis aliis, reputaverit germanam ratiocinii expressionem contineri ea argumentationis specie, quae dicitur *sorites*, quae argumentatio videbatur ipsi processum ferre *analyticum* de *particulari* ad *universale*.

Aliis vero pluribus simili modo methodo *syntheticae*, ideoque et *syllogismo* infensissimis, placuit potius affirmare, quod propria et naturalis humanae ratiocinationis expressio contineatur ea argumentationis forma, quae *inductio* dicitur.

Considerabant enim quod in inductione mens nostra ita procedit ut ex *singularium*, sive *particularium* consideratione ad *universalia* assurgat. In hac igitur argumentandi specie, visum est ipsis purae *analysis* exercitium fieri, methodo synthetica prorsus exclusa; unde solam inductionem (quam etiam methodum *inductivam* appellant) philosophicis rebus tractandis aptam esse pronunciarunt.

Cum autem argumentationis *inductivae* ea sit indoles ut propriétates quae in singularibus observatis recognoscuntur, non tamquam propriae *singularium*, prout *singularia* sunt, sed tamquam propriae ipsorum naturae, extendantur ad *omnia* singularia *similis* naturae etiam non observata, hocque fiat virtute hujus principii, quod *similis naturae similes sunt proprietates*; inde factum est ut argumentatio inductiva appellata fuerit apud Philosophos etiam argumentatio *analogiae*

sive simpliciter *analogia*, quod nomen a graeco significat idem ac *similitudo*, sive *proportio*.

192. — Quid vero dicendum de istis sententiis?

Quantum ad sententiam Destutt-Tracy hoc adnotare praestat quod ratio praecipua, qua ipse movebatur ad eam adstruendam, in eo erat, quod ei videbatur *sorites* esse *forma* argumentandi exclusive procedens *analytica methodo* de *particulari* ad *universale*.

Jam vero, sicuti supra declaravimus, processus naturalis ratiocinationis nostrae non est dicendus mere *analyticus*. Quapropter si daremus soritem esse argumentationem pure *analyticam*, hoc ipso affirmaremus ipsam non esse germanam humani ratiocinii expressionem.

Sententia igitur Destutt-Tracy falso innititur fundamento in quantum supponit processum ratiocinativum esse pure *analyticum*; et falsum etiam assumit dum contendit simpliciter in *sorite* fieri gradum de *particulari* ad *universale*. Etsi enim prima fronte hoc appareat, tamen qui recte consideret videbit quod in ipso *sorite* dum processus fit de una ad aliam *propositionem*, quaedam non expressae propositiones subintelliguntur, quibus *synthetica* ratione de *universali* ad *particulare* mens excurrit; unde et *sorites* dum legitime procedat, tandem ad *syllogismi formam* reducibilis esse intelligitur; in quo non solum *analytica methodus* habet locum, sed etiam *synthetica*, secundum quod jam supra declaratum est.

Quantum vero ad sententiam illorum qui putant naturalem expressionem humanae ratiocinationis haberi in *inductione*, sive, ut ajunt, in *analogia*, id ipsum notandum est quod circa sententiam Destutt-Tracy consideravimus; quod scilicet falso supponitur naturalem processum humanae ratiocinationis esse pure *analyticum*.

Deinde observare oportet quod etiam in hujusmodi argumentatione qua videtur mens nostra de *singularibus* ad *universalia* gradum facere, revera non excluditur processus de *universali* ad *particulare*, quem in nostra ratiocinatione naturaliter verificari jam diximus. Qui enim consideret qua ratione mens nostra in inductione texenda *singularia* seu *particularia* observata in unam categoriam deducat, recognoscet hoc a mente nostra fieri in quantum in *singularibus* perspicit *communem naturam* cui similes conveniunt proprietates. Hoc autem quo pacto fit, nisi quia hoc ipso jam mens principium *universale* assumit quod *simili naturae similes proprietates congruunt*, et tale principium ad casum occurrentem applicat? Hoc autem nonne importat mentis processum de *universali* ad *particulare*?

193. — Quod si quis requirat unde ergo sit quod *inductio* prae aliis argumentandi formis videatur de *singularibus* ad *universalia* procedere; respondebimus quod, uti jam supra diximus, etsi in humana ratiocinatione *analysis* a *synthesi* non sit omnino separabilis, tamen pro rerum tractandarum indole, et etiam pro quodam discreto ratiocinantis arbitrio in aliquibus *analysis synthesi*, (quemadmodum viceversa in aliis *synthesis analysi*) praestat; ita ut prima fronte appareat processus de *particulari* ad *universale*, potiusquam processus de *universali* ad *particulare*.

Hoc autem maxime fit in *inductione*, quae exprimit illum mentis nostrae ratiocinantis ordinem quo magis directe rerum *particularium* observationi intendimus ut *communes* earum proprietates recognoscamus; quod praesertim locum habet in *physicis*, vel, ut ajunt, *naturalibus* disciplinis; quarum officium est objecta sensibilia inspicere, ad eorum naturas et leges universales recognoscendas.

Nec tamen putandum est quod dum *singularium* observationi et experientiae intendimus, mentem omnino ab *universalium* speculatione avocemus; semper enim meminisse oportet quod *singularis*, sive *particularis* cum *universali*, et vicissim *universalis* cum *particulari*, talis est nexus ut mentis nostrae consideratio ad unum non feratur, quin etiam alterum, saltem indirecte, apprehendat in relatione qua invicem colliguntur. Unde et in *inductione*, quemadmodum in aliis argumentandi *formis*, non *analysis* solum, sed etiam *synthesis* locum habet, ut fert naturalis nostrae ratiocinationis ordo; et ipsa *inductio*, dum legitime procedat, tandem ad *syllogismum* reducibilis esse recognoscitur.

194. — Si vero adhuc requirat aliquis, quo fundamento mens nostra innitatur dum cogitat *similis naturae similes esse proprietates;* et quomodo liceat ex iis quae experti sumus judicium ferre de iis quae nondum sub experientiam devenere, ac affirmare quod in rerum naturalium cursu *futurum* erit simile *transacto* et alia *hujusmodi?*

Respondemus in primis quod fundamentum ad talia dijudicanda menti nostrae exhibet ipsa *experientia*, qua videmus in facto res tali ratione procedere ut, positis iisdem naturis in rebus, easdem inveniamus proprietates. Sola autem *experientia* per se ad hoc sufficere non posset, quia *experientia* non est nisi de *transactis* vel *praesentibus*, et futurum non attingit nisi in quantum praesens fiat.

Igitur quantum ad *futurum* ut tale quod *experientia* non attingitur, alio quodam adminiculo mens nostra juvari opus habet, ut illud quodammodo praesentiat, et divinetur,

195. — Quod autem fundamentum esse potest, quo mens nostra certam expectationem similitudinis *futuri* cum transacto concipiat: et quo ratum habeat proprietates quas in *singularibus* rebus observatis perspexit, extendibiles esse etiam ad alias ejusdem naturae res, quarum experientiam non attingit?

Placuit Thomae Reid, aliisque, qui *scholae*, quam *scoticam* appellant, nomen dederunt, affirmare quod mens humana spontaneo quodam et naturali *instinctu* movetur ad fidem habendam de similitudine *futuri* ad *transactum;* et ad extendendum in *universale* id quod *particularibus* rebus naturaliter competere experientia monstrat.

Quae sententia omnino probari non potest; nam mens humana in quantum *rationalis* est, non caeco *instinctu*, sed intellectualibus principiis ad suas operationes eliciendas moveri debet.

Semper igitur quaerendum remanet quodnam *principium* rationale sit, cui mens nostra innixa de *transacto* ad *futurum* legitime possit argumentari, et de *particularibus* rebus observatis ad *universale* protendere quod experientia in singularibus monstrat.

196. — Cui quaestioni respondendum esse arbitramur *principium rationale* quo consistit *inductio*, ubi id quod recognoscimus in *particularibus* exploratis etiam ad alia non explorata extendimus, esse *principium identitatis*, quod cum ipso *principio*, quod dicunt, *contradictionis* identificatur.

Dicitur autem *principium contradictionis* veritas, quae sequenti formula exprimitur: *Nulla res potest simul esse et non esse* (quod appellatur *principium contradictionis* eo quod qui illud admittere nolit, ipsum *affirmat* simul dum *negat*, et sic sibi contradicit).

Et *principium identitatis* denominatur veritas quae sequenti ratione exponitur: *Id quod est, est idem ac id quod est.*

Jam vero ex supposito isto principio facile intelligitur quomodo liceat menti nostrae inferre quod proprietates quae in *particularibus* recognoscuntur, dum recognoscantur tamquam spectantes ad *naturam* seu *essentiam*, in qua *particularia* subsistunt, etiam ad alia *omnia* quae eamdem ferunt *naturam* spectare debeant, quin opus sit ad singula omnia experientiam nostram sive observationem extendere. Haec enim applicatio et extensio ad omnia in universali intelligitur admittenda in quantum intelligitur quod natura aliqua in *singulis omnibus*, quae sub ipsam cadunt, non potest non esse *eadem* et sibi ipsi conformis in suis proprietatibus.

Et hujusmodi *principium* est, quo etiam firmatur *inductio*

quando argumentamur similitudinem *futuri* cum *transacto*. Certam enim habemus expectationem *futuri* in quantum consideramus quod rerum *natura* hodie explorata, in posterum *eadem existens*, eadem phoenomena et effecta producere debet.

Circa hoc tamen considerandum est quod cum *natura* rerum creatarum *mutabilitati* sit obnoxia, et Deus supremus omnium auctor possit ordinem rebus inditum suspendere et mutare, *principium* quo fundatur et regitur haec argumentandi *forma inductiva*, ita accipiendum est ut ei subintelligatur *conditio*, quod Deus rerum ordinem consuetum non velit immutare. Nec tamen haec praesupposita conditio certitudinem ipsius *principii* destruit; nam *principium* assumitur in genere praescindendo à consideratione peculiarium casuum in quibus Deus velit ordinariis legibus derogare. Et sicut *exceptio* una vel altera non destruit regulam, immo vero, ut ait adagium, *regulam ipsam firmat;* ita in casu praesenti possibilitas praesupposita alicujus particularis exceptionis non tollit firmitatem *certitudinis* circa constantiam legum *naturalium*, quae quidem *certitudo* non *metaphysica*, uti alibi diximus, sed *physica* erit appellanda.

197. — Ex quibus omnibus apparet concludendum quod *methodus* vere et proprie dicta *scientifica*, neque pura *analysi*, neque mera *synthesi* continetur, sed utraque constituitur, juxta naturalem ratiocinii nostri indolem, qua ferimur ad considerandum *universale* et *particulare* non divisim et separatim alterum ab altero, sed in intima relatione qua reciproce connectuntur. Unde etiam concludere est quod *formae argumentativae*, quae prima fronte videntur mere *analyticae*, non excludunt *synthesim*, sed subaudiunt; et e converso argumentationes illae quae apparent mere *syntheticae* non excludunt, sed subaudiunt *analysim*. Quod confirmatur ex hoc quod hujusmodi diversae argumentandi *formae* non inveniuntur invicem *oppositae*, sed immo ita se habent ut reciproce altera in alterius ordinem *convertibilis* recognoscatur.

APPENDIX

I.

De Sophismatibus, sive Fallaciis.

198. — Indicavimus jam supra quaenam praecipue sint *causae*, sive potius *occasiones*, aut *incentiva*, quibus mens nostra non raro perducitur in errorem.

Jam vero praeter *causas* ibi indicatas, quae quodam-

modo menti ipsi *internae* appellari queunt, aliae etiam *occasiones* errandi nobis accidere possunt ex artificiosa et subdola arte texendi *argumentationes*, quibus veritatis detractores saepe nimis uti solent ad fucum faciendum: quae *causae* errandi nobis veluti *externae* existunt, non minus autem perniciosae. Quapropter quaedam hic notare opportunum erit ad tales erroris *occasiones* etiam devitandas: quo adimplebitur tractatus de criterio veritatis, cui officium tribuitur dirigendi mentem nostram ad veritatem discernendam, eamque monendi ut erroris pericula declinet.

Itaque argumentatio *falsa*, veri speciem prae se ferens dicitur *sophisma*.

Quod nomen jam ab antiquo adhibitum fuit ad significandum hujusmodi *argumentationes* esse, quibus delectabantur *sophistae:* ii scilicet, qui scientificis *disputationibus* intendebant non ad veritatem excolendam, sed ad falsa *systemata* insinuanda; unde etiam *sophismata* appellantur *fallaciae*, sive *deceptiones.*

Invenitur autem non raro apud Logicos quod *fallaces argumentationes* appellantur etiam *paralogismi.* Notandum vero est, quod etsi aliquando nomen *paralogismi* sumatur indifferenter pro nomine *sophismatis;* tamen ut plurimum nomine *paralogismi* significatur potius *argumentatio* quae in falsitatem deflectit vel ex imperitia, vel ex inadvertentia *argumentantis;* nomen autem *sophismatis* reservatur proprie ad significandas *argumentationes captiosas*, quibus aliquis ex proposito in errorem perducere tentat.

199. — Variae enumerari solent apud Logicos sophismatum species. Nos hic praecipuas notabimus quae sunt:

1. *Ignoratio elenchi.* Hoc est sophismatis genus consistens in eo quod quis arguendo demonstrare contendat aliquid circa quod quaestio non agitur, declinando quaestionem vere propositam, et supponendo *contradictionem* esse ubi revera non est. Tali sophismatis modo peccaret qui ubi quaestio est ex. gr. de impenetrabilitate corporum, demonstrare contenderet corpus *physicum* esse divisibile in infinitum; quasi ex hoc concludere liceret aliquid contra corporum *impenetrabilitatem.*

2. *Petitio principii* Est fallacia posita in hoc quod qui argumentatur ad aliquid probandum, assumat tamquam certum et ratum id ipsum quod demonstrare intendit. Uti ex. gr. si quis velit ostendere animam humanam superstitem manere corporis dissolutioni, assumendo tamquam firmum et ratum quod anima est duratura in perpetua immortalitate. Hujusmodi fallaciae affinis est ea quae dici solet *circulus vitiosus* consistens in hoc quod de duobus probandis unum pro-

betur assumpto altero, et vicissim hoc alterum probetur assumpto primo. Uti ex. gr. si quis argumentaretur: est dies, quia non est nox; nox autem non est, quia est dies.

3. *Assumptio non causae pro causa.* Quod committitur quando asseritur aliquid esse *causam* alicujus facti, quod revera non sit, sed accidentali tantum relatione cum ipso adnectatur, aut saltem non ea relatione quae intercedit inter *causam* et *effectum*.

Tribus autem potissimum modis hujusmodi sophisma evenire solet, pro triplici relatione quae intelligi potest inter rem et rem cum apparentia *causalitatis*. Primus modus indicatur a Scholasticis hoc dicto: *post hoc ergo propter hoc*, et committitur quando affirmatur aliquid procedere ab alio hac sola ratione quia *post* illud accidit; uti si quis argumentaretur: *post cantum noctuae accidit mors; ergo cantus noctuae causa mortis.* Secundus modus dicitur: *cum hoc ergo propter hoc.* Et fit quando ad asserendum aliquid esse alterius causam hoc solo titulo utimur quod istius eventus cum alio coincidat; uti si quis argumentaretur: *cum apparitione cometae bellum inter homines exarsit; ergo apparitio cometae est causa belli.*

Tertius modus dicitur, *non sine hoc ergo propter hoc.* Et fit quando praesumitur aliquid esse *causam* alterius hoc tantum motivo, quod istud non verificaretur, nisi etiam verificetur alterum; ut si quis argumentaretur: *sine libertate homo non peccaret; ergo libertas est causa peccandi.*

4. *Fallacia accidentis.* Hoc committitur quando ex eo quod aliquid *accidentaliter* rei cuipiam conveniat, argumentamur quasi ei conveniat *absolute*, et *per se*. Uti si quis dicat: In historiis falsa quaedam referuntur: ergo historiis nulla est adhibenda fides; quod enim in historia narrentur falsa, non ex natura historiae est, sed ex defectu. Tali ratione etiam peccaret qui sic argumentaretur: tu ignoras nomen matris meae; sed nomen matris meae est nomen matris tuae; ergo tu ignoras nomen matris tuae. Ex hoc enim quod quis ignoret *per accidens* nomen matris alterius idem esse ac nomen matris propriae non sequitur quod *absolute* et *per se* ignoret nomen matris propriae.

5. *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter et viceversa.* Fit quando ex eo quod aliquid convenit rei consideratae sub quadam peculiari ratione, argumentamur quasi ei conveniat etiam independenter a tali peculiari ratione, vel viceversa, ex eo quod aliquid convenit rei simpliciter consideratae concludimus quod idem, conveniat rei etiam consideratae sub peculiari quadam conditione. Hoc sophismate peccaret, qui sic argumentaretur: homini aegroto non licet deambulare; ergo

deambulatio hominibus est noxia. Vel qui sequenti modo ratiocinaretur: edere carnes christianis est licitum; ergo die jejunii omnino licet christiano carnibus vesci. Facile quisque videt quomodo inter hoc sophismatis genus, et illud supra explicatum, quod dicitur *fallacia accidentis*, maxima est affinitas, et quomodo etiam unum pro altero promiscue sumi possit.

6. Transitus *a sensu diviso ad sensum compositum*, et viceversa *a sensu composito ad sensum divisum* committitur quando contendimus propositionem aliquam, quae vera est *in sensu diviso*, esse veram etiam *in sensu composito;* vel viceversa, contendimus aliquam propositionem, quae vera est *in sensu composito*, veram esse etiam *in sensu diviso*. Hoc genere sophismatis peccaret ex. gr. qui argumentaretur ex eo quod Christus dixit: *caeci vident*, caecos fuisse non carentes visu. Etenim Christi dictum intelligendum est in *sensu diviso;* quod scilicet iis qui caeci erant, visus fuerat donatus, et caecitas ablata; non autem in *sensu composito* quasi caeci viderent manente caecitate. Similiter peccaret hoc sophismate qui argumentaretur ex. gr. duo et tria sunt quinque; ergo duo sunt quinque, et tria sunt quinque; nam quod duo et tria sint quinque intelligendum est in *sensu composito*, id est in quantum duo et tria sumuntur in *unum;* non autem in *sensu diviso* in quantum *duo* ex se sint quinque, et *tria* ex se sint quinque. Pari modo sophistice ratiocinaretur qui sequenti modo diceret: qui sedet non stat, atqui Petrus sedet, ergo Petrus non potest stare. Verum enim est sedentem non posse stare, si dictum accipiatur in *sensu composito*, quia dum quis sedet, stare non potest; at vero dictum non subsistit si sumatur in *sensu diviso*. potest enim qui sedet surgere et stare.

7. Transitus *a distributivo ad collectivum*, et viceversa *a collectivo ad distributivum*. Fit quando ex eo quod aliqua proprietas convenit rebus singillatim consideratis simpliciter concludimus eam convenire etiam *simul sumptis*, vel quando ex eo quod quaedam qualitas convenit pluribus simul sumptis simpliciter deducimus eam convenire *singulis in separato*. Uti si quis sequenti modo argumentaretur: milites singuli facile debellantur; ergo exercitus facile debellatur. Vel viceversa: senatus potest legem ferre, ergo senatores singuli possunt ferre legem. Aut etiam si quis dicat. Apostoli sunt duodecim piscatores; atqui Petrus est Apostolus, ergo Petrus est duodecim piscatores. etenim esse *duodecim* piscatores convenit Apostolis simul sumptis, non autem singulis.

8. *Fallacia figurae dictionis*. Fit quando dictum aliquid

sumitur secundum significationem, quae etsi a vocabulis prout materialiter jacent importari potest, tamen ex adjunctis et ex contextu intelligitur non esse propria. Hoc sophismate peccaret ex. gr. qui argumentaretur: Quaecumque emisti comedisti; sed carnes crudas emisti, ergo carnes crudas comedisti. Et pariter qui diceret: Quod non amisisti habes; sed alas non amisisti; ergo alas habes. Non enim licebat sumere istarum argumentationum primas propositiones secundum sensum, quem ferre videntur verba prout *materialiter* sonant, sed in singulis concipiendum etiam id, quod etsi non sit expressum, tamen subintelligitur.

9. *Fallacia plurium interrogationum.* Committitur quando quis in unum colligit diversas interrogationes, quibus singulis non eadem, sed diversa convenit responsio: ut qui una responsione utatur, in falsum vel ex una parte, vel ex altera incurrat. Uti ex. gr. si quis interroget: Europaeus est ne homo Africanus? Qui respondeat affirmando, videbitur affirmare quod Europaeus sit Africanus. Qui respondeat negando videbitur negare quod Europaeus sit homo.

10. Transitus *de genere ad genus.* Tunc habet locum, cum argumentamur quod illud quod verificatur in uno rerum ordine, verificatur pariter in alio ordine ab eo disparato. Uti si quis argumentaretur: Corpus Christi, januis clausis, penetravit in coenaculum: ergo corpora sunt penetrabilia. Non enim licet supponere quod in ordine *naturali* id ipsum verificari debeat, quod verificatur in ordine *supernaturali.*

II.

De Disputatione Scholastica.

200. — Sophismatum deceptiones maxime intervenire possunt in disputationibus, et concertationibus scientificis, quae aliquando institui solent ad aliquam doctrinam discutiendam. Quapropter opportunum ducimus hic breviter regulam et ordinem in talibus disputationibus servandum exponere, ut fallaciae evitentur.

Ad disputationem ineundam requiritur in primis ut quis ex una parte ponat *thesim*, sive *propositionem* exprimentem sententiam quae sumitur discutienda.

Hic autem qui ponit *thesim*, appellari solet *defendens*, eo quod officium sumat resistendi oppositionibus, quae contra *thesim* positam inducentur.

Ex altera parte requiritur ut quis argumento aliquo con-

tra *thesim* assignatam insurgat. Hic dici solet *oppugnans*, sive *argumentans*, et ejus officium est rationes inducere, quae contra *thesim* faciunt.

Hoc autem praestabit in primis texendo syllogismum, vel enthymema, cujus conclusio sit propositio *contradictoria* thesis propositae.

Defendens integram argumentationem repetit, deinde singulas praemissas expendit; *concedens*, vel *negans*, vel *distinguens*, vel *omittens*.

Conceditur propositio quae dignoscitur *vera*; negatur propositio quae dignoscitur *falsa*, quae negatio urbano modo exprimi solet dicendo: *faveas probare*.

Distinguitur quando propositio duplicem ferat sensum; et eo sensu, quo judicatur *vera*, *conceditur*; eo sensu, quo judicatur *falsa*, *negatur*.

Omittitur propositio quando talis est, quae vel *vera* sit, vel *falsa*, nihil confert ad *thesim* propositam, et a quaestione quae agitur, intelligitur esse aliena. Talis autem omissio exprimi solet sequentibus vocibus *omitto*, vel *permitto*, vel *transeat*.

De *propositionibus* a defendente *concessis* aut *omissis* nihil aliud agitur.

Quando *defendens* propositionem aliquam simpliciter negaverit, ad *argumentantem* spectat novam instituere *argumentationem*, cujus conclusio sit propositio a *defendente* negata. Tunc *defendens* tenetur novam istam *argumentationem* repetere: ejus singulas propositiones expendere: *concedere*, *negare*, *omittere*, *distinguere*, secundum modum supra dictum.

Si vero *defendens* propositionem aliquam *distinxerit*, et uno sensu acceptam eam *concesserit*, alio sensu acceptam *negaverit*; enunciabit quod *sub data distinctione negat consequentiam* (negat nempe vinculum inter *praemissas* et *conclusionem*).

Tunc *argumentans* debet repetere *distinctionem*; et sumere probandum vel quod *propositio* sua *vera* est etiam in *sensu negato*, vel quod etiamsi vera sit tantum in *sensu concesso*, hoc sufficit ad *consequentiam* legitime trahendam; ajens ad *defendentem*: ergo non valet tua distinctio.

Tunc *defendens* repetit dictum *argumentantis*, et illud negat expetendo ab eo ut probet *subsumptum* (appellatur enim *subsumptum* id quod *argumentans* resumit ex distinctione a *defendente* prolata).

Tunc *argumentans* novam argumentationem instituit, qua probare contendit *subsumptum* (vel scilicet quod propositio *distincta* est *vera* non tantum in *sensu dato* sed etiam in *sensu negato*; vel quod etiamsi vera sit tantum in *sensu dato*, hoc sufficit ad legitimare *consequentiam*). *Defendens* integram

debet *oppugnantis* argumentationem repetere: singulas propositiones expendere, *concedere, negare, omittere, distinguere* juxta normam supra assignatam.

Hoc tenore prosequenda erit *disputatio* donec res successivis argumentationibus fuerit adeo discussa et determinata, ut *argumentans* opportunius recognoscat id quod sibi adhuc in medium proferendum restat *solutis verbis*, id est praeter syllogisticum modum explanare; quod dicitur *extra formam* discurrere.

Id autem ipse non ita peragere debet ut objectionem suam ab initio resumat, quasi nulla praecesserit argumentatio, sed ita ut propositionem ultimo *negatam* probare contendat. Quo peracto, poterit summatim totam argumentationum seriem perstringere, retrocedendo eadem via, qua processerat, donec perveniat ad resumendam *propositionem contradictoriam thesis*, quae in disputationem versatur. Et sic *argumentantis* officium expletum erit.

Tunc *defendens* totam ratiocinationem *extra formam* expressam repetere debet breviori modo et clariori quo potest. Singulas ejus partes expendere: de iis judicium ferre: quod verum inveniat *concedere*, quod falsum *negare*, quod ambiguum *distinguere*, ita ut *thesis* suae veritas, nedum illaesa evadat, sed immo confirmata et illustrata.

In iis omnibus autem agendis *disputantes* ita se gerere debent, ut non libidine *contradicendi*, aut studio superandi, sed ingenuo solum veritatis excolendae desiderio moveantur. Abstinendum igitur erit a conviciis et a verbis mordacibus et inurbanis, quae sapientiae amatores maxime dedecent, uti sapienter advertit Tullius ubi ait: maledicta, contumeliae, contentiones, concertationesque in disputando pertinaces indigna mihi Philosophiae videri solent.

In Tractatum de Criterio Veritatis Adnotatio.

Ex iis omnibus quae in superiori Tractatu, quem de *criterio veritatis* appellant, exposita sunt, facile quisque recognoscit totum ipsum tractatum versari in disquisitione *motivi*, seu ut ajebant Scholastici, *rationis formalis*, qua mens humana *certa* esse possit de veritate suarum *persuasionum*. Facile etiam recognoscitur ex dictis quomodo tale *motivum*, sive talis *ratio formalis* non possit esse aliquid *diversum* ab ipsa *veritate*, quae menti elucescit, et quomodo mens non possit ab alio, praeter quam a se ipsa exquirere testimonium, quo veritatem suarum persuasionum confirmet.

Veteres Philosophi non instituebant peculiarem tractatum de *criterio veritatis* et satis Logicae tractationi se fecisse putabant, cum analysim accuratam praebuissent operationum mentis circa verum, et regulas tradidissent recte ratiocinandi. Nec videntur improbandi: etenim, quando mens bene fuerit edocta ad intelligendum modum et naturam suarum operationum circa verum et ad normam legitimae ratiocinationis observandam, jam hoc ipso evadit instructa omnibus mediis ad veritatem firmiter dignoscendam, et ad errorem vitandum: quin opus sit aliam instituere *specialem* disquisitionem, ut recentiores volunt, de *discernenda veritate* ab *errore*.

Et revera, quid tandem exponunt recentiores Logici in prolixis suis dissertationibus circa *criterium veritatis?*....

Profecto, qui rem intime considerare velit, recognoscet in talibus tractatibus non aliud demum determinari, nisi quod:

1. Mens humana dum *evidenter* veritatem apprehendat, non potest non illi adhaerere firmissimo et ineluctabili assensu.

2. Quod quaedam sunt veritates, quae menti nostrae per se monstrantur *manifestissimae*; de quibus dicitur mens habere *evidentiam immediatam.*

3. Quod aliae sunt veritates, quas mens recognoscit discurrendo ad illarum apprehensionem ope earum, quas novit *immediate:* et de istis dicitur mens habere *evidentiam mediatam.*

4. Quod menti humanae praesto sunt *media*, sive *virtutes*, ad veritatem certo, et evidenter apprehendendam. Et normae assignantur, et conditiones, quibus mens talibus suis *mediis* sive *virtutibus* uti debet ut legitime procedat ad veritatis assecutionem · simulque monimenta afferuntur ad causas errorum vitandas, et ad sophismatum fallacias declinandas.

Ast vero, quid amplius in hoc habetur, quam quod antiqui Philosophi in suis logicis tractatibus disserebant circa naturam operationum mentis; circa *principia* sive *veritates primas*, quae menti immediate elucescunt; circa *conclusiones* sive *veritates derivatas*, quae ex principiis ratiocinando deducuntur: circa leges recte ratiocinandi: circa modum evadendi sophismatum fallacias, etc.?

Specialis tractatus de *criterio veritatis* institui caepit recentioribus temporibus, praesertim ad retundendam difficultatem, quam promovet Emmanuel Kant in sua philosophia, quam ipse *criticam* appellat, ubi discutere contendit num et *qualem fidem* mereri possunt testimonia et persuasiones rationis nostrae?....

Quae quaestio manifeste implicat *scepticismum:* unde enim

testimonium sumere possumus ad certificandum ea, quae ratio nostra testificatur, nisi ab ipsa nostra ratione?....

Qui ergo in dubium vocat testimonium *rationis*, universale et absolutum dubium inducit, sicut sceptici faciunt. Ad quod dubium tollendum valere non potest *critica* ipsius rationis: nam haec ipsa *critica* fieri non potest nisi per *rationem* ipsam, ideoque qui revera dubitat de rationis testimonio, etiam de *critica* dubitare debebit, et etiam de *critica criticae*; et sic in infinitum.....

Quapropter videtur quod sani Logici non debuissent sophistam *criticum* in suis disquisitionibus prosequi, sed melius et efficacius ejus oppositionibus restitissent si statim latentem scepticismum detexissent et quaestionem extra campum, ut ita dicam, suscipere recusassent. Semper enim meminisse oportet quod cum iis qui scepticismo student, nulla seria et efficax disputatio consistere potest.

Si quis vero putet aliquid *peculiare* in tractatu de criterio veritatis haberi in quantum in eo agi solet de *sensu intimo*, de *sensibus externis*, de *ratione*, de *memoria*, de *sensu communi naturae* etc. quarum rerum tractatio ab antiquis Logicis videtur fuisse praetermissa: hoc illi considerandum proponemus, quod et *sensus intimus*, et *sensus externi*, et *ratio*, et *memoria*, et *sensus communis naturae* etc. non sunt nisi *facultates*, sive *potentiae* animi nostri, quibus veritatem apprehendere menti nostrae datum est. Quapropter tractatio de istis *facultatibus* apud antiquos, etsi non habuerit locum in speciali tractatu de criterio veritatis, quem ipsi non instituebant, non erat tamen praetermissa; de iis enim agebant et quidem sapientissime, ubi de anima et de ejus potentiis ex professo disserebant.

Quantum autem ad *auctoritatis* usum, et ad usum *analogiae*, aliorumque mediorum extrinsecorum, quae praesto sunt menti humanae ad veritatis acquisitionem obtinendam, de quibus solent moderni Logici in tractatibus de criterio veritatis agere, antiqui opportunis locis non minus recte de istis quoque disserebant, et normas et regulas ad eorum legitimam applicationem prudentissima ratione assignabant.

Neve quis dicat antiquos de istis omnibus disseruisse quidem, sed non in ordine ad finem, quem sibi proponunt recentiores dum agunt de *criterio veritatis* quantum scilicet ad determinandum num, et quid valeant ad certam veritatis possessionem assequendam *facultates* et *media* quibus natura sua mens nostra instructa est?

Affirmabimus enim quod revera antiqui sani Philosophi hujusmodi quaestionem instituere non cogitarunt; et quidem

recte et sapientissime. Nam (sicuti supra dicebamus) quicumque quaestionem tali sensu conceptam proponat, is in dubium vocat testimonium *rationis* nostrae, quae talibus naturalibus *potentiis* et *mediis* utitur.

Hoc autem dubio posito, lata via scepticismo absoluto aperitur, et humana scientia omni destituitur fundamento. Et revera: quae alia *facultas*, et quod aliud *medium*, esse poterit, praeter *naturales facultates*, et *media naturalia* ad dijudicandum de ipso *facultatum*, et *mediorum naturalium* usu et testimonio? Nonne qui dubitat de *rationis* testimonio, de ipsa *rationis critica* dubitare debebit? Nonne etiam de ipsa *critica critices?*....

Nec tamen ex hoc quod affirmamus non esse instituendam quaestionem *num* ratio nostra possit veritatem assequi, inferre quis velit nos arbitrario *dogmatismo* vel caeco cuidam *instinctui* fidere velle, et scientificis disquisitionibus nuncium remittere.

Etenim aliud est omnia principia cognitionum nostrarum, et ipsam cognoscendi *virtutem* in *dubium* et *quaestionem* ponere; aliud est ipsas mentis nostrae operationes prudenti et discreto consilio ad trutinam revocare, ut recognoscamus num in iis peragendis, leges et normas a natura positas prosecuti fuerimus.

Omnia in dubium revocare Scepticorum est; quidquid circa hoc praesumpserint Cartesiani, qui sibi visi sunt Philosophiae culmen attingere assumendo, ut ajebant ipsi, *dubitationem methodicam*, quae hoc importat ut nihil omnino in scientiis admittatur ut *verum*, quod non fuerit *demonstratione probatum*. Hinc praecipue arbitramur ansam praestitam fuisse instituendis *tractatibus* de *criterio veritatis*, eo sensu quem supra exposuimus. Quis autem non videat, quod si de omnibus est *dubitandum*, de ipsa *probatione*, qua aliquid demonstratur, erit pariter dubitandum; et sic in *infinitum;* unde necessario in scepticismum dilabimur?....

E converso autem, qui assumat tamquam *certum* et *indubitabile*, quod *ratio* nostra dum procedat secundum leges et normas quibus naturaliter est instructa non deflectit ab ordine *veritatis*, ejusque testimonium tamquam legitimum et verax est accipiendum: is fundamentum solidum et inconcussum philosophicis doctrinis ponit, super quod scientia fidenter aedificari potest. Quo fundamento statuto, hoc Philosopho officium peragendum restat, ut mentis suae operationes et studia ordinatim dirigat secundum naturae praescriptum, et prudenti, atque severo judicio in se ipsum inquirat, ne apparentia aliqua illectus a recto naturali tramite aberret.

Hoc autem est quod antiqui Logici praestare intendebant assignantes normas et regulas dirigendi mentis nostrae operationes ad veritatis assecutionem. Et hoc unum est, quod legitimum inveniri potest in recentioribus de *veritatis criterio* tractationibus, caeteris omnibus exclusis, quae scepticismum plus minusve sapiunt.

Haec de rebus logicis dicta sint satis.

FINIS LOGICAE.

METAPHYSICA

METAPHYSICA

TRACTATUS PRIMUS
ONTOLOGIA

CAPUT PRIMUM

De Metaphysicae nomine, et distinctione.

201 — *Meta* (*Μετὰ*) a graeco significat idem ac *ultra* sive supra. *Physis* (*Φύσις*) sonat idem ac *natura sensibilis*.

Ex hisce duabus vocibus componitur nomen *Metaphysica*: quo nomine indicatur ea Philosophiae pars in qua agitur de rebus supra-corporeis sive immaterialibus, id est de rebus supra ordinem sensibilium elevatis.

202 — Jam vero *immaterialium rerum* duplex quasi genus distingui potest. Aliae sunt *immateriales per se* extra ordinem sensibilium subsistentes, quae *substantiae spirituales* appellari solent: quaeque etiam dicuntur *immateriales negative*, quatenus talis sunt naturae, quae omnem materialitatis rationem ex se ipsis excludunt. Aliae autem intelliguntur res *immateriales*, quae per se non habent subsistere: sed sunt quaedam communes, universales *quidditates*, sive *rationes*, quae spectare intelliguntur non solum ad objecta supra ordinem sensibilium subsistentia: sed etiam in sensibilibus rebus verificari possunt: et a mente nostra per *abstractionem* concipiuntur a quacumque materialitatis ratione segregatae; sicut ex. gr. ratio *unitatis, substantiae, potentiae, actus, possibilitatis, bonitatis, perfectionis, entis* etc. quae sunt communes genericae quidditates verificabiles tam in substantiis spiritualibus, quam etiam in rebus *materialibus*, quaeque per mentis *abstractionem*, sive *praecisionem*, sumuntur, considerandae in separato ab omni materia: unde etiam dici solent res *immateriales praecisive*.

208. — Quoniam vero alibi a nobis determinatum fuit humanam cognitionem proprie dictam hoc pacto exerceri ut intellectus apprehendat communes et universales rerum essentias, sive quidditates, eas *abstrahendo* a conditionibus *materialibus*, quibus subjacent in individuis, quae sensus nostros afficiunt; ut proinde *essentiae intelligibiles* in intellectu concipiantur denudatae a *materia*, dubitare aliquis posset ex hoc inferendum esse ut omnis nostra cognitio intellectualis reducenda sit ad Metaphysicam; quae circa res a *materia* segregatas occupatur: unde tolleretur distinctio communiter admissa inter eam Philosophiae partem, quam proprio nomine appellant *Physicam*, et eam quae dicitur *Metaphysica*: siquidem *Physica* vel non esset habenda tamquam *scientia intellectualis* proprie dicta, eo quod occupatur circa *res materiales*, quae non videntur esse objectum *intellectivae cognitionis*; vel esset reducenda ad *Metaphysicam*, quando supponamus in ea cognitionem de rebus *materialibus* haberi per *intellectivam abstractionem a materia*.

Hoc tamen dubium evanescit quando consideremus alium esse modum quo intellectiva *abstractio* habetur, dum abstrahuntur essentiae universales rerum *materialium* quae in ipsis verificantur in quantum sunt natura sua materiales; ac ita sunt proprium objectum scientiae Physicae: et alium esse modum quo habetur *intellectiva abstractio*, ubi abstrahuntur *essentiae* sive *quidditates universales*, et omnino *communes* aptae verificari tum in rebus naturaliter materialibus, tum in rebus naturaliter *immaterialibus*; quae essentiae sive quidditates universalissimae omnino praescindunt a quacumque materialitatis ratione; et constituunt proprium objectum Metaphysicae, distinctum ab objecto *Physicae*.

Et revera; in ea rerum cognitione quae ad *Physicam* proprie spectat apprehenduntur quidem *essentiae* in abstracto a *materia*, quatenus praecisio fit a conditionibus materialibus *individuantibus*, sed semper concipitur in ipsa essentia rei *materialis* includi rationem *materialitatis* communiter acceptae quae ad ipsam talis rei naturam spectat; unde in tali casu dicitur haberi *abstractio a materia individuali*; non vero a materia *communi*.

In ea vero rerum cognitione quae proprie ad *Metaphysicam* pertinet, apprehenduntur essentiae, sive quidditates omnino *abstractae* a quacumque *materia* tam *individuali*, quam *communi*, siquidem tales sunt *quidditates* sive *essentiae*, quae intelliguntur praescindendo a quacumque materialitatis ratione.

Circa quod notanda sunt sequentia Angelici Doctoris verba: *Dicendum est quod materia est duplex, scilicet* commu-

nis *et* individualis, *quae dicitur* signata. Communis *quidem, ut caro, et ossa.* Individualis *autem, ut* hae carnes, *et* haec ossa. *Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis (materialis) a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi: sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus, et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui, et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus, et ossibus. Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili, non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido, et frigido, et duro, et molli, et hujusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subjacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae, quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri, et dimensiones, et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus; quod est eas abstrahi a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subjectae; quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi; possunt tamen considerari sine hac, vel illa substantia, quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quaedam vero sunt, quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi; sicut* ens, unum, potentia, actus, *et alia hujusmodi; quae etiam esse possunt absque omni materia: ut patet in substantiis immaterialibus.* (S. T. P. 1. Q. 85. A. 1. ad 2).

Ex quibus apparet quomodo objectum *Physicae scientiae* (nec non et *Mathematicae*) distinguitur ab objecto *Metaphysicae*, quamvis et illud et istud sit *abstractum* a *materia*. Objectum enim *Physicae* sunt *essentiae* seu quidditates rerum materialium *abstractae* a *materia individuali*; objectum vero *Metaphysicae* proprium (praeter substantias spirituales per se subsistentes extra materiam) sunt *essentiae*, seu *quidditates* communes verificabiles tum in rebus *immaterialibus*, tum etiam in rebus *materialibus*; quae per *abstractionem* mentis sumuntur in separato non tantum *a materia individuali*, sed *a quacumque materialitatis ratione.*

204. — Circa quod non improprium notare arbitramur, quod cum talis sit naturalis conditio nostra dum manemus in statu praesentis vitae, ut nostra cognitio initium sumat ab apprehensione rerum sensibilium; et de rebus a *materia separatis* cognitionem non assequamur nisi per *abstractionem* a *phantasmatibus* sensibilibus: evenit ut in ipsa nostra appre-

hensione intellectiva rerum immaterialium, quaedam analogiae ratio ad sensibiles imagines servetur; uti apparet non semel ex ipsa significatione verborum, quae a litterali sensu de materialium rerum expressione, ad *immaterialia* objecta significanda per metaphoram transferuntur. Quod tamen non tollit quominus proprium objectum scientiae *Physicae*, quae circa *materialia* occupatur, maneat probe distinctum a proprio objecto *Metaphysicae*, quae de rebus *immaterialibus* agit, eo distinctionis titulo, quem per superiora dicta determinavimus.

205. — Itaque cum duplex distinguibile habeatur objectum Metaphysicae scientiae; aliud nempe, quod sunt *substantiae spirituales* per se extra *materiam subsistentes*, aliud quod sunt *quidditates* seu *rationes universales* rerum ab omni materialitate *per abstractionem segregatae*: intelligitur Metaphysica in duas partes distingui posse

Alia scilicet erit Metaphysicae pars, in qua agitur de substantiis *spiritualibus*; et haec dici solet Metaphysica *specialis*, seu etiam *Pneumatologia*, quod idem sonat ac *sermo* de *spiritibus* Alia vero erit pars Metaphysicae, in qua disseritur de universalibus rerum *quidditatibus* a materia *abstractis*, et haec dici solet Metaphysica *generalis*.

206. — Quoniam autem prima et fundamentalis omnium *quidditatum*, quae in rebus verificari possunt, intelligitur esse *quidditas entis*, scilicet *ratio*, qua intelligitur res esse *ens*; quae in re quacumque concipitur, et sine qua nulla alia quidditas intelligi potest, cum sit illa quae in sua amplissima universalitate caeteras quascumque complectitur (siquidem nulla *quidditas* seu essentia concipitur quae *entis ratione* non consistat; quia quod non est *ens* est *nihil*; cujus nulla potest intelligi *quidditas* seu *essentia*): placuit nonnullis Metaphysicam *generalem* appellare nomine *Ontologiae*: ad significandum quod in ipsa praecipue est sermo de *universalissimo entis* conceptu: qui in omnibus aliis quarumcumque *quidditatum* conceptibus, de quibus in ipsa Metaphysica *generali* agitur, necessario includi intelligitur.

Cum vero generalis Metaphysicae objectum universalissimum sit; cui Metaphysicae specialis objectum subordinari intelligitur, facile quisque videt quomodo rerum ordo postulat, ut primum locum *Ontologiae* pertractandae concedamus; ut inde ad *Pneumatologiae tractatum* fiat gradus.

ARTICULUS PRIMUS

I.

De Ente considerato in genere, et de Entis distinctionibus.

207. — Quum Metaphysicae generalis, seu Ontologiae objectum praecipue sit *ens*, seu *quidditas entis*: illud quod primum hic investigandum occurit, est *quid sit ens*.

Quid intelligatur nomine *entis*, notum est cuique. Verbis definire quid sit *ens* nemini licet. Dici quidem solet: *Ens est id quod est*, sed idem est ac si dicatur: *ens est ens*.

Haec impossibilitas definiendi quid sit *ens*, non provenit ex hoc quod notio entis sit menti minus perspecta; sed immo ex hoc quod talis notio est omnino simplex, primitiva, et manifestissima; quae nullo clariori conceptu illustrari potest.

208. — Ex notione *entis* non difficile intelligitur quamnam significationem importet hoc vocabulum *nihil*.

Scilicet dum pronunciamus vocabulum *nihil* significare intendimus *carentiam* sive *privationem entis*; eo ferme modo quo dum dicimus *tenebras* significare intendimus *lucis privationem*.

Igitur hoc nomen *nihil* non denotat objectum aliquod (dum enim intelligatur *objectum*, jam intelligitur *ens*, minime vero *nihil*): sed vocabulum *nihil* non est nisi symbolum quoddam quo innuitur *carentia*, sive *privatio entis*.

209. — Diximus *ens* esse *quidditatem universalissimam* omnibus quibuscumque rebus *communem*.

Itaque cum ens consideratur praecise sub hoc titulo, quo intelligitur verificari in qualibet re, praescindendo a quacumque rerum distinctione dicitur considerari *generice*: et assumitur tamquam *genus*, sub quo variae inde cadere possunt *distinctiones* seu *divisiones*.

210. — Sciendum est autem quod *universale* dicitur illud quod de *multis* verificatur, in quantum intelligitur aptum *inesse multis*, ut *humanitas*, quae verificatur de Petro, de Paulo, de Antonio etc.

Sciendum est etiam *universale* apud Philosophos *quintuplicis* modi distingui: Nempe 1. *species*, 2. *genus*, 3. *differentia* 4. *proprium*, 5. *accidens*.

Cum enim rem aliquam consideramus, quinque modis in ipsa intelligere possumus aliquid verificari, quod sit *commune multis*.

Scilicet considerare possumus *completam ipsius rei na-*

turam aptam inesse multis individuis in indefinitum numero distinctis; et hoc est quod dicitur *species;* ut est *homo.*

Considerare possumus illud quod in aliqua natura intelligitur esse commune aliis naturis ab ipsa distinctis, et diversis: et hoc est quod dicitur *genus*, ut *animalitas.*

Considerare possumus illud quod in aliqua natura intelligitur *commune* omnibus individuis illius naturae, quo distinguuntur a quibuscumque aliis alterius naturae individuis: et hoc est quod dicitur *differentia,* ut est *rationalitas* respectu ad hominem.

Considerare possumus aliquid quod intelligitur commune omnibus alicujus naturae individuis, non praecise tamquam id quo distinguuntur ab omnibus aliis, sed tamquam attributum consequens inseparabiliter ex ea natura: et hoc est quod dicitur *proprium* sive *proprietas*. ut est *incorruptibilitas* respectu ad animam rationalem; ut est *calor* respectu ad ignem etc.

Considerare possumus aliquid, quod intelligitur posse de multis verificari non tamquam attributum consequens necessario et inseparabiliter ab essentia, seu natura; sed ut attributum quod potest esse, et potest etiam non esse, salva eadem natura: et hoc est quod dicitur *accidens:* uti ex. gr. *sanitas*, vel *morbus, albedo*, vel *nigredo* respectu ad hominem.

211. — Hisce positis intelligitur quomodo *ens*, sive *entis quidditas*, quae communis est omnibus quibuscumque rebus, accipiatur tamquam *genus universalissimum.*

Potest autem mens nostra, uti jam indicavimus, duplici modo se porrigere ad *entis* considerationem.

Vel scilicet 1. tali modo ut sumat simpliciter considerandum *ens* ut est *ens,* praescindendo a consideratione diversorum objectorum, in quibus talis *quidditas* intelligitur verificari, et sistendo in mera ipsius *entis quidditate* abstracta consideranda.

Vel 2. tali modo ut consideret ipsam *entis quidditatem* in ordine ad *diversa objecta* in quibus talis *quidditas* verificari concipitur; considerando ipsum *ens* ut *genus* sub quo ea diversa comprehenduntur quasi totidem ipsius generis *species,* seu *classes.*

In primo casu dicitur considerari *ens per se ut est ens;* et habetur praecipuum Metaphysicae scientiae objectum: circa quod ea consideranda occurrunt, quae *enti* ut *enti* convenire intelliguntur.

212. — Haec autem quae *enti* ut *enti* conveniunt praescindendo a quacumque diversarum rerum distinctione, sunt quaedam attributa, quae consequuntur ipsam *entis* notionem;

et quae appellantur *entis passiones*, sive *proprietates*, aut *affectiones absolutae* et *transcendentales;* quia conveniunt *enti* secundum suam absolutam et simplicem rationem; et *transcendunt* objecta quaecumque.

Quae *proprietates*, sive *passiones entis absolutae*, *transcendentales*, ut quisque videt, sunt totidem *quidditates*, quas mens recognoscit in ipsa *quidditate entis* verificari. Hae quinque enumerari possunt; et sunt 1. *res*, 2. *unum*, 3. *aliquid*, 4. *verum*, 5. *bonum*. Sed quoniam *res* facile reducitur in idem quod *ens;* et *aliquid* ad idem quod *unum;* intelligitur quomodo *proprietates entis transcendentales*, tres tantum communiter recenseri soleant; nempe 1. *unitas*, 2. *bonitas*, 3. *veritas;* de quibus singulis in proximo erit dicendum.

In secundo casu dicitur *ens* considerari ut est *genus* quantum ad suas *divisiones*, seu *classes*, in quas veluti specificatur.

213. — Quaenam vero sunt *species*, seu *classes* in quas *ens* distribuendum intelligitur?

Profecto haberi potest tamquam suprema et praecipua *divisio entis*, illa qua distribuitur *ens* 1. in *ens* quod totaliter et perfecte est *ens;* in quo scilicet nihil *entitatis* intelligitur deficere; et 2. in *ens* quod est *ens per participationem*, in quo scilicet verificatur ratio *entis* cum limitatione aliqua, seu restrictione.

Quae distinctio, ut facile quisque advertere potest, est distinctio qua distinguitur *Deus* a *creaturis;* et respondet variis distinctionibus, quae diverso nomine induci solent; ut cum ex. gr. distinguitur *ens* in *infinitum* et *finitum*, in *increatum* et *creatum*, in *necessarium* et *contingens* etc.

Et quoniam, ut quisque videt, inter *ens totaliter ens*, et *ens per participationem* (id est inter *Deum* et *creaturam*) nullum aliud distinctionis membrum intromitti potest; recognoscitur quomodo suprema haec *entis divisio* in *ens totaliter tale*, et in *ens per participationem*, est adaequata et perfecta divisio.

214. — Alia *entis* distinctio subsequens intelligitur esse ea qua *ens* dividitur, 1. in *ens cui competit in se subsistere;* quod dicitur *substantia*, et 2. in *ens quod in se non subsistit, sed subsistit inhaerendo alii ut subjecto;* quod dicitur *accidens*.

Et quoniam inter hoc quod est *subsistere in se*, et hoc quod est *non subsistere in se, sed subsistere in alio*, non datur medium; recognoscitur quomodo etiam haec distinctio *entis* in *substantiam*, et *accidens*, est adaequata et perfecta *entis divisio*.

215. — Itaque quodlibet *ens* vel est *Deus*, vel est *creatura;* quodlibet *ens* vel est *substantia*, vel est *accidens;* quapropter primariae et fundamentales *entis divisiones;* ad quas

quaecumque aliae *entium* distinctiones possibiles, ultimato reducuntur, non sunt nisi duae istae supradictae, nempe 1. distinctio qua distinguitur *ens* in *ens totaliter et perfecte tale* (quod est Deus), et in *ens per participationem* (quod est creatura); 2. distinctio qua distinguitur *ens* in *substantiam* et *accidens*.

216. — Hic autem quaestio occurrit; num distinctio haec secundo loco posita, qua distinguitur *ens in substantiam* et *accidens* sit distinctio quae verificetur tantum ubi sermo est de *creaturis*, an vero etiam in Deum ipsum cadere possit.

Quisque videt absurdum omnino esse, supponere quod Deus sit *accidens*, quia *accidens* non habet *subsistere in se*, unde intelligitur in eo deficere *subsistentia*: Deus autem est *ens totaliter et perfecte tale* in quo nihil *entitatis* deficere potest: ergo repugnat supponere Deum esse *accidens*.

Si vero quaeratur, num Deus sit *substantia*, observandum erit quod nomen *substantiae* duplici modo accipi potest.

Uno modo nomen *substantiae* accipi potest ad significandum simpliciter *ens* cui competit *subsistere in se*, in proprio esse, quin opus habeat *subjecto* cui inhaereat ad *subsistendum* et hoc sensu intelligitur *Deus esse substantia*, quia *ens perfecte tale*, cui nihil deest, intelligitur esse sibi ipsi sufficientissimum ad *subsistendum* nullo indigens *subjecto* cui inhaereat; unde Deus non tantum *substantia*, sed *super-substantia*, si ita loqui liceat, erit appellandum.

Alio modo nomen *substantiae* sumitur ad significandum *ens subsistens*, non simpliciter in quantum intelligitur esse *subsistens in se*, sed in quantum intelligitur *substare* tamquam subjectum accidentibus, quae sibi inhaerent, et quibus ipsum *ens* determinatur ad essendum hoc vel illo modo potiusquam alio; et quando nomen *substantiae* hoc secundo sensu accipiatur, intelligitur Deo nulla ratione attribui posse; quia *ens totaliter tale*, quale est Deus, nullo accidente determinatur, ut alibi expressius explicabimus, sed omnimoda et absoluta essendi totalitate perfectissima gaudet. Ex quo intelligitur quomodo non solum repugnat Deum esse *accidens*, uti supra definivimus, sed etiam quomodo repugnat in Deo verificari *accidentia* quae ipsi inhaereant tamquam subjecto.

217. — Itaque qui velit nomen *substantiae* primo modo accipere, et sic Deum sub appellatione *substantiae* comprehendere, ille poterit *entis* distributionem hoc ordine statuere, ut primo loco ponat divisionem *entis* in *substantiam* et *accidens*: deinde (praetermisso accidente) secundo loco ponat divisionem *entis* in *substantiam*, quae est *ens perfecte* et *totaliter tale* (quod est Deus); et in *substantiam* quae est *ens* solum *per participationem* (quod est creatura).

Postea resumere debebit distinctionem *entis* in *substantiam*, quae *substat* accidentibus, et *accidens*: eam accipiendo secundum quod a nobis supra expositum est.

Sed quoniam communiter loquendo nomen *substantiae* assumi solet tali sensu ut importet significationem *entis subsistentis* sub *accidentibus*, et quoniam in Deo, uti diximus, *accidentia* verificari non possunt; intelligitur quomodo distinctiones a nobis supra statutae, quibus distinximus primo loco *ens* in *ens perfectissime tale* (quod est Deus) et in *ens per participationem* (quod est creatura): et secundo loco distinximus *ens per participationem* in *substantiam* et *accidens*, aptiori ordine determinatae sunt.

II.

Quomodo se habeat Ens generice inspectum ad sua inferiora.

218. — Ex dictis apparet quomodo *ens universaliter* sumptum habendum sit ut *genus* quoddam, sub quo distinguuntur *entium* diversae *classes*, quasi totidem ejusdem *generis species*.

Cum autem primariae et fundamentales *entis* divisiones sint duae illae a nobis supra indicatae; quibus *ens* tandem distinguitur in *Deum* et *creaturam*, et *creatura* distinguitur in *substantiam* et *accidens*; videtur affirmandum quod Deus sit quaedam *species entis*; et *creatura* sit alia *species entis*: et quod inter *creaturas substantia* sit *species*; et *accidens* alia *species* diversa.

Ast vero proprie loquendo res non hoc modo se habet.

Advertendum est enim in primis quod, uti supra dicebamus, *genus* proprie dicitur illud quod intelligitur esse commune pluribus rerum *naturis* inter se *diversis*. Unde ad habendam rationem *generis* proprie dicti oportet ut habeatur *communis quaedam essendi ratio*, quae *aequaliter*, et eodem modo verificetur in *pluribus* natura *diversis*, quae sub ipso *genere* comprehendi intelliguntur.

Deinde observandum occurrit quod ad constituendam *speciem* proprie dictam opus est ut concurrat simul *genus* et *differentia*; quae intelligitur ipsi *generi* veluti applicata, et cum eo composita ad *diversas* rerum naturas efformandas.

219. — Circa quod etiam considerare convenit quod *differentia* triplicis ordinis distinguenda est: nempe 1. *suprema*, 2. *media*, 3. *infima*.

Differentia *suprema* ea dicitur quae nullam aliam supra se admittit.

Differentia *infima* dicitur ea quae nullam infra se agnoscit.

Differentia *media* (quae dicitur etiam subalterna) ea est quae mediat inter *supremam* et *infimam*.

Et intelligitur etiam *genus* aliud esse 1. *supremum*; quod nullum aliud *genus* supra se admittit, 2. *infimum*; quod nullum aliud *genus* admittit infra se, 3. *medium*, sive *subalternum*: quod intelligitur inter *supremum* et *infimum* esse constitutum.

Et pariter intelligitur quod *species* est vel 1. *suprema*; quae immediate sequitur *genus supremum*, et nullam aliam *speciem* supra se admittit· vel 2. *infima*; quae nullam aliam *speciem* infra se admittit, sed immediate ab ea fit descensio ad *individua*; et dici etiam solet *species specialissima*, aut *species atoma*; in quantum non admittit dividi in inferiores *species*: vel 3. *species media*, sive *subalterna*, quae intelligitur constituta inter *supremam* et *infimam*. Ubi notare praestat quod ista quae dicitur *species media*, seu *subalterna* est etiam consideranda ut *genus*; non quidem quando consideratur in quantum continetur sub *superiori specie*, sed quando consideratur in quantum est superior *specie inferiori*; sub quo respectu erga *speciem* sibi subjectam *generis* rationem obtinet.

220. — Hisce positis primum determinandum est quod *ens universaliter* sumptum non potest haberi *proprie* ut *genus* respectu ad sua *inferiora*, et proinde *inferiora* respectu ad *ens* non possunt haberi ut *species proprie dictae*.

Ratio autem hujus determinationis facile recognoscitur quando consideretur quod *genus* proprie dictum distinguitur a suis *speciebus* proprie dictis in quantum in *specie* verificatur *proprietas* quae dicitur *differentia*; quae in *genere* per se sumpto non comprehenditur, sed ei veluti superadditur ad *speciem* constituendam; quapropter *differentia* quae verificatur in *specie*, in *genere* qua tali considerato, non debet verificari, sed intelligi debet quasi extra ipsum *genus* posita; hoc modo ut ei supervenire intelligatur ut constitutivum *speciei*.

Jam vero intelligitur quod *ens* non potest esse *genus* proprie dictum respectu ad sua *inferiora*. Si enim esset *genus* proprie dictum, oporteret ut sua *inferiora* sub ipso distinguerentur in *species* proprie dictas; oporteret ergo ut ad istas diversas *species* determinandas apponerentur ipsi *generi differentiae* diversae; quae *differentiae* deberent non comprehendi intra ipsam rationem *generis* ut talis, sed desumi *extra* ipsum *genus* ad hoc ut ei superadderentur. At vero, undenam desumi possent *differentiae* positae extra *genus entis*?..... Extra *ens* intelligitur *nihil*, ergo istae *differentiae* desumendae essent ex *nihilo*; sed ex *nihilo nihil* desumitur: ergo tales *differen-*

tiae essent nihil: ergo essent *differentiae* non *differentiae;* quod quisque videt quantum sit absurdum.

221. — Ergo ens non potest haberi ut *genus* proprie dictum respectu ad sua *inferiora*. ergo neque *Deus* dicendus est *species* entis; neque creatura alia *species;* nec substantia *species* quaedam, et accidens *species* alia.

Et revera, Deus est *ens*, et creatura est *ens;* sed nomen entis non aequalem importat significationem cum dicitur de Deo, et cum dicitur de creaturis. Etenim nomen *ens* dictum de Deo significat *ens perfecte* et *proprie tale*, cui nihil entitatis deficere potest: dictum autem de creaturis nomen *ens* significat quidem aliquid quod est; sed quod est tantum *per participationem*, et quod est *derivans* a fonte omnis entitatis, qui est Deus. Unde placuit nonnullis affirmare, quod entia creata potius dicenda sint *existentia* quam *entia:* ut nomen *existentium* sumatur ad significandam derivationem qua entia creata *ex* Deo procedere intelliguntur.

222. — Simili etiam ratione observandum est quod *substantia* est *ens*, et *accidens* est *ens;* sed nomen *entis* non aequalem importat significationem cum dicitur de *substantia*, et cum dicitur de *accidenti*. Etenim nomen *ens* dictum de *substantia* intelligitur significare rem cui competit *esse* et *subsistere in se*. dictum autem de *accidenti* nomen *ens* significat quidem aliquid quod non est *nihil;* sed quod tamen est *ens* solum hoc pacto ut habeat *esse et subsistere in alio;* unde dici solet quod esse *accidentis* est potius *inesse*, quam *esse;* et Aristoteles *accidens*, appellat *entis ens* ad significandam ejus dependentiam in esse a *subjecto* cui inhaeret.

Quae doctrina sequentibus S. Joannis Damasceni verbis confirmatur et illustratur: *Quamquam* (ait ipse) *tum* substantia, *tum* accidens *scindantur ab* ente, *haud tamen ens genus eorum est. Nam illa entis quidem nomen recipiunt, at non item definitionem. Ens quippe in hunc modum definiunt: Ens aut est quod per se subsistit, nec alia re, ut existat, opus habet; vel est* quod per se *non potest esse, sed in altero suum esse habet. Hinc Substantia totam entis definitionem non accipit, nec proinde ens genus est respectu substantiae: species enim integram generis sui definitionem absque ulla diminutione sumpit. At nec* accidens *entis species est: neque enim integram entis definitionem recipit, sed dimidiam partem dumtaxat. Accidens quippe res est, quae per se esse non potest, sed solum in altero suum esse habet. En quo pacto nec substantia integram entis definitionem suscipiat, nec accidens... Quapropter licet ens in substantiam, et accidens dividatur, eorum tamen genus non est.* (Dialect. c. 10).

223. — Nunc vero inquirendum est quomodo, etsi *ens*

non sit proprie *genus*, nihilo tamen minus communiter loquendo quasi quoddam *genus* aestimari soleat, et de eo quasi de *genere* disputari.

. Circa quod notandum est quod etsi *genus proprie* dicatur solum *communis quidditas* quae in diversis rerum naturis verificatur secundum *eamdem rationem in singulis;* tamen aliquo modo appellari potest *genus* minus proprie dictum etiam quidditas quae communiter verificari intelligitur in *diversis rerum naturis* non secundum *eamdem rationem in singulis*, sed tamen hoc modo ut inter *diversas rationes* sub quibus in singulis verificatur, intelligatur aliqua habitudo similitudinis, sive proportionis, qua invicem conveniant; quo in casu dicitur inter ipsas haberi non identitas *entitatis*, sed identitas *similitudinis* aut *proportionis*, seu, ut dicitur, *analogiae:* uti ex. gr. si consideremus caput in corpore, et principem in aliqua societate, intelligimus quamdam convenientiam proportionis seu *analogiae* inter illud quod est caput respectu ad suum corpus, et illud quod est princeps respectu ad suam communitatem, etsi quantum ad *entitatem* non eadem sit *ratio* qua caput se habet ad corpus, et princeps se habet ad communitatem.

Itaque *ens* non est proprie dictum *genus* respectu ad sua *inferiora*, quia de *Deo* et *creaturis*, de *substantia* et *accidenti* non verificatur, neque praedicatur respective *secundum eamdem rationem*, sed quoniam *creatura* in suo *esse participato* quamdam similitudinem refert ipsius *esse Dei;* et quoniam *accidens* in suo *subsistere in substantia* quodammodo ipsam substantiae subsistentiam imitatur; intelligitur quod *ens* sub quadam *analogiae ratione* verificatur communiter de *Deo*, de *substantia*, de *accidente; unde* intelligitur quomodo *ens analogico titulo* (non autem *univoco*, ut ajunt Logici), dici possit *genus* respectu ad *Deum*, ad *creaturas*, ad *substantiam*, ad *accidens*, quae quasi totidem entis species quodammodo distinguuntur.

224. — Quod si quis requirat undenam desumantur *differentiae* ad hujusmodi distinctas species constituendas; respondebimus quod ens contrahitur ad sua inferiora non per modum compositionis *differentiae* ad genus, sicut accidit in constituendis speciebus proprie dictis; sed per modum expressioris conceptus ejusdem realitatis ipsius entis. Unde cum distinguuntur entis *species* intelligendum est quod enti non apponantur *differentiae:* sed solum intelligendum est quod tales distinctiones exprimunt aliquem ipsius entis modum, qui nomine entis non intelligitur expresse indicari.

225. — Colligitur autem ex dictis quod cum *ens* non sit *genus* proprie dictum, excluditur quod *ens*, sit aliquid *ante-*

rius Deo, sub quo Deus comprehendatur, uti *species* comprehenditur sub *genere.*

226. — Immo vero etiam in sensu *analogico ens* non est considerandum tamquam aliquid *commune* Deo et creaturis diversimode participatum; etsi enim revera ratio *entis* tum *Deo* tum *creaturis* competat; tamen in Deo ens intelligitur complete et secundum absolutam perfectionem; in *creaturis* vero intelligitur solum *participative;* quapropter ex *analogia entis*, quae verificatur inter Deum et creaturas, non sequitur (ut ait Divus Thomas) *ens esse prius utroque, Deo scilicet et creatura, sicut prius est ens substantia et accidente, de quibus analogice dicitur. Ad cujus evidentiam est sciendum, quod quando tota ratio analogica reperitur in altero eorum, de quibus praedicatur, sicut tota ratio entis absolute in Deo reperitur; tunc non erit praedicatum prius utroque, cum praedicatum non excedat subjectum.* (Opus. de Natura Gen. 42).

227. — Unde intelligitur quod Deus est omnino extra *genus;* et quod proprie nihil commune habet ad creaturas; nisi quod *creaturae* per existentiam sibi a Deo communicatam, imitantur quodammodo et adumbrant ipsum Dei *esse;* ex quo ipsum *entis* nomen et rationem pro modo suo cum Deo participant.

228. — Recognoscitur etiam quod diverso modo se habet ens ad distinctionem in substantiam, et accidens, quam se habeat ad distinctionem in *Deum* et *creaturas.* Etsi enim etiam respectu ad *substantiam* et *accidens* ens non sit *genus* nisi analogice; tamen cum substantia communiter accepta non importet ens in sua totali et completa perfectione, sed praedicetur de iis quae sunt entia *per participationem;* recognoscitur tamquam aliquid natura *anterius* tam *substantia* quam *accidente,* ab utroque diversimode participatum; quod in ordine ad *Deum* et *creaturas,* uti declaravimus, nullo modo affirmari potest.

229. — Apparet etiam ex dictis quomodo *substantia* habenda sit tamquam *genus* proprie dictum respectu ad sua *inferiora;* videlicet respectu ad diversas substantiarum classes: et quomodo *substantia* in suo ordine sit *supremum genus* inter omnia genera; quia supra *substantiam*, ut quisque videt, non intelligitur nisi *ens*, quod, uti vidimus, non est *genus.* Unde relinquitur quod genus *supremum*, nullum aliud genus supra se admittens, est substantia. Cum autem accidens, ut diximus, condividatur *substantiae;* intelligitur et ipsum *accidens* esse supremum genus in proprio ordine: quod postea distinguitur in novem categorias; de quibus erit sermo infra.

ARTICULUS SECUNDUS

I.

De Essentia et de Existentia Entis.

230. — Iam supra diximus, quaedam esse quae intelliguntur competere enti considerato simpliciter in quantum est ens, praescindendo ab omni entis distinctione seu classificatione.

Hujusmodi *proprietates*, quae competunt enti sic considerato, sunt illae quae appellantur, uti supra dicebamus, *proprietates*, seu *passiones* entis *absolutae*, aut *transcendentales*.

Antequam vero deveniamus ad disputandum in particulari de *transcendentalibus* proprie dictis, oportet ut quaedam determinemus circa illud quod dicitur *essentia* entis· circa illud quod dicitur *existentia;* circa illud quod dicitur *possibilitas;* quae sunt quaedam communes *conditiones,* quae verificantur in entibus generatim consideratis.

231. — Sicut ab eo quod est *sapere* dicitur *sapientia* (ait Divus Augustinus), ita ab eo quod est *esse dicitur essentia.*

Ea scilicet *ratione*, qua dum dicimus sapientiam, intelligimus ipsum sapere quo sapiens est sapiens; cum dicimus *essentiam* intelligimus ipsum *esse* quo ens est ens.

Et notandum est quod quando denominatur *essentia* alicujus entis, sumitur esse entis per modum abstractionis considerando non ipsum ens quatenus est; sed in ipso considerando id *quo* est.

Secundum Divum Thomam *essentia* universim accepta dicitur illud *cujus actus est esse;* et nomine essentiae significatur aliquod commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut *humanitas* est essentia hominis.

Et cum essentia sit illud per quod res constituitur in proprio genere, vel specie, unde res est *illud quod est;* intelligitur quomodo *essentia* generatim sumpta appellari possit *quidditas* entis; quae per definitionem *quidditativam* significatur.

232. — Quod autem rem constituit, est illud quod concipitur primum in re ipsa, ut est ab aliis rebus distincta. Ea vero quae ab essentia necessario emanare, eamque necessario sequi intelliguntur, sine quibus non esset talis essentia dicuntur *proprietates* seu *attributa essentialia* (uti ex. gr. sensitivitas

in homine): quae autem in essentia verificantur non necessario ita ut etiam ipsis absentibus eadem essentia habeatur, vocantur *proprietates* seu *attributa accidentalia* (ut ex. gr. est in homine sapientia).

Et intelligendum est quod essentia verificatur de omnibus, in quibus habetur ratio entis; quia in his omnibus verificatur semper quod *sunt id quod sunt.*

Strictiori tamen acceptione nomen *essentiae* sumi solet ad indicandam *specificam* realitatem, qua res quaelibet in tali determinato esse constituitur, et est talis res ab aliis distincta.

233. — Quod tamen non tollit quominus denominetur nomine *essentiae* ipsum *esse* entis singularis et individui; quia et ipsum *singulare ens*, consideratum ut est *singulare* habet proprium suum *esse*, quod sub tali ratione distinguitur ab *esse* speciei, in qua singulare individuum subsistit.

Unde intelligitur quomodo duplicis modi essentia distingui potest; nempe 1. essentia *specifica;* 2. essentia *individualis;* seu etiam alio modo: 1. essentia *universalis* (specifica, aut generica) 2. essentia *individua.*

234. — Et etiam observandum occurrit quod id ipsum quod dicitur essentia, solet non raro appellari nomine *naturae;* quo in casu nomen *naturae* sumitur (ut ait Divus Augustinus) ad significandum illud quod intelligitur aliquid esse in suo genere.

Etiam aliquando *essentia* dicitur *forma* secundum quod (ut ait Angelicus) per *formam* significatur *perfectio*, vel certitudo uniuscujusque rei.

235. — Nomine *existentiae* significatur *actualitas* entis; seu exercitium *essendi*, quo ens in facto est.

Nullam aliam clariorem existentiae explicationem afferre contendimus; quia *existentiae* notio adeo per se est menti manifesta; ut nullo magis aperto conceptu illustrari queat.

236. — Hic autem quaestio occurrit num, et quale discrimen intersit inter *essentiam* et *existentiam.*

Quod per mentalem distinctionem distinguatur entis *essentia* ab *existentia* planum esse apparet ex dictis ubi pro possibili modo definivimus *essentiam* esse *esse* entis; et *existentiam* esse *actualitatem* seu exercitium essendi entis; unde sicut distinguitur esse *entis* ab exercitio et actu essendi quo ens est, intelligitur distingui *essentia* ab *existentia.*

Quaestio autem est num haec distinctio inter *essentiam* et *existentiam* sit distinctio tantum *mentalis*, vel sit cum fundamento ex parte rerum.

Circa quod notare praestat quod aliud est quaerere num

in ente aliquo *existenti* distinguatur *essentia* ab *existentia*, et aliud quaerere num ens ipsum existens distinguendum sit a sua *essentia*. Etenim in primo casu, ut quisque videt, comparatio est inter essentiam et *existentiam* abstractive consideratas, in secundo casu comparatio est inter *ens concretum existens*, et ipsius *essentiam*.

237. — Itaque si quaestio fiat hoc secundo sensu inquirendo num ens *existens* sit distinguendum a sua essentia; aliud dicendum erit si sermo sit de Deo, aliud dicendum si sermo sit de creaturis.

In Deo quidem essentia seu *natura* non distinguitur ab ipso *Deo existente*; in creaturis vero singulis essentia distinguitur ab ipsis creaturis existentibus.

Et revera; *essentia* in creaturis non est illud *quod* existit, sed est illud *quo* creatura existens existit; uti ex. gr. in Petro *humanitas* (quae est essentia); et ipsa *Petreitas* (ut ajebant Scolastici) non est illud *quod* existit; sed illud *quo* existit *Petrus existens*; ergo aliud est *essentia*, aliud ens existens; cum aliud sit *humanitas* et *Petreitas*, aliud *Petrus*.

In Deo autem essentia est idem ac Deus; si enim supponeremus Deum esse aliquid distinctum a *Deitate*, seu *natura* Dei, oporteret intelligere quod in Deo praeter essentiam, sive *Deitatem*, *aliquid aliud* haberetur superadditum (sicuti in Petro praeter humanitatem, et praeter ipsam *Petreitatem*, aliquid superadditum requiritur quo Petrus constituitur determinatum illud individuum actu existens); quod omnino absurdum apparet, quia sic Deus deberet constitui *in actu* per aliquid Deitati superadditum; unde Deus non esset ens per se actu existens, sed esset *ens perductum in existentiam* ex additione alicujus entitatis ad *Deitatem*; quae additio praesupponeret causam a qua procederet; et sic Deus esset ens non *absolutum*, sed procedens ab alio ente.

238. — Quando autem quaestio fiat alio sensu inquirendo num *essentia* in entibus existentibus sit aliquid distinctum ab *existentia*; pari modo distinguendum erit inter Deum et creaturas.

Quantum ad Deum affirmandum est quod in ipso essentia non distinguitur ab *existentia*: si enim haec ab illa distingueretur, Deus resultaret ex utriusque *compositione*, scilicet ex compositione *essentiae* et *existentiae*, in quantum intelligeretur existentia essentiae superaddita; et sic intelligeretur Deus *perductus* in actum per istam *compositionem*, quod repugnare intelligitur, quia Deus est ens absolutum per se existens, cui nihil praesupponi potest ex quo constituatur, et perducatur in actum.

Quapropter quando loquentes de Deo utimur talibus locutionibus quibus videmur admittere distinctionem inter ipsius *essentiam* et existentiam, inter Deum ipsum et ejus *essentiam*; advertendum est quod iis loquendi modis utimur pro conditione mentis nostrae, quae de Deo propter analogiam judicat ad modum creaturarum: et propter hoc referimus ad Deum id quod creaturis convenit, quamvis recognoscamus illud Deo propter ipsius supremam excellentiam, proprie loquendo non convenire.

239. — Quantum vero ad creaturas apparet affirmandum esse quod in ipsis essentia distinguatur ab existentia; quia *essentia* simpliciter accepta, ut patet ex dictis, importat quidem *esse* rei, non autem importat ipsius *esse actuationem*, quod importatur per existentiam Unde *essentia* per se considerata intelligitur esse aliquid minus, quam cum consideratur coassumpta cum *existentia*, qua actuatur; et intelligitur quod essentia est veluti *subjectum* in quo existentia recipitur.

240. — Caeterum autem, etsi *essentiam* ab existentia in creatis *existentibus* distinguendam esse affirmemus, non tamen hoc est ita accipiendum quasi velimus haec duo posse invicem *separari* et separatim in facto verificari. Nam *existentia* se habet ad *essentiam* sicut principium quo essentia actuatur; et quando hujusmodi *principium* accipiatur *in separato a subjecto*, in quo exigit verificari, nullo modo consistere potest; sicut pariter nullo modo consistere potest *in actu* essentia quando accipiatur *in separato ab existentia* quae est principium suae actuationis.

II.

De diversimodae Essentiae distinctionibus.

241. Quoniam rerum essentia, ut patet ex supradictis, sub duplici aspectu considerari potest; vel scilicet 1 *per se ipsam*, in quantum distinguitur ab existentia, et ab ea praescindit: vel 2. simul cum *existentia* coassumpta, in quantum per ipsam *existentiam* actuatur: ex hoc placuit duplicis ordinis distinguere essentias: nempe 1. *essentias*, quas dicunt *metaphysicas*, quae sunt *essentiae* per se consideratae praescindendo ab *existentia*; et 2. *essentias*, quas dicunt *physicas*, quae sunt *essentiae* consideratae in quantum in actu inveniuntur existentia praeditae.

242. — Et quoniam, uti diximus, *in re* non possunt verificari essentiae, nisi actuatae per existentiam; intelligitur quod essentiae metaphysicae haberi non possunt, nisi quate-

nus concipiuntur intellectae in mente aliqua, praescindendo ab earum actualitate.

Itaque in primis intelligere est hujusmodi essentias *metaphysicas* haberi in mente infinita Dei; in qua cum omne cognoscibile cognoscatur sub quacumque ratione qua est cognoscibile, non est dubitandum quod cujusque rei essentia est perfecte cognita.

Immo vero, cum in intellectu Dei infinito, nedum admittenda sit cognitio rerum omnium quae existentiam obtinent, neque solûm eorum, quae mente nostra concipi possunt, sed omnium quae in ineffabili Dei virtute continentur, secundum quod intellectus divinus ipsam divinam essentiam comprehendendo, eam intelligit infinitis rationibus imitabilem per diversas rerum naturas: affirmare oportet quod non solum omnis rei *existentis*, sed uniuscujusque in quo ratio *entis* verificari potest, *essentia* comprehenditur in mente Dei.

243. — Porro observandum est quod cum ad cognoscendum oporteat ut objectum cognoscibile inveniatur in ente cognoscente per sui *formam;* necesse est admittere quod in intellectu Dei omnium cognoscibilium *formae* aeterno habeantur. Quae formae considerandae sunt tamquam totidem *exemplaria* ad quorum normam omnia, quae *existentiam* obtinent, constituuntur.

Hujusmodi aeternae *formae exemplares* sive *conceptus* rerum in mente divina existentes, appellari solent rerum ideae *archetypae;* de quibus sequenti modo loquitur Augustinus. *Ideae sunt principales quaedam formae, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur..... cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri, et interire potest, et omne quod oritur, et interit.* (L. 83. Quaest. q. 46.).

Essentiae autem rerum consideratae prout comprehenduntur in ideis divinis praescindendo ab earum existentia in in actu, denominari solent essentiae *metaphysicae* per *antonomasiam.*

244. — Cum vero etiam mens nostra creata apta sit apprehendere pro modo suo rerum *essentias*, easque contemplari praescindendo ab earum actuali *existentia;* vel etiam efformando sibi *conceptus* rerum, quae in facto existentiam non obtinent; affirmandum est quod in ipsa nostra mente *essentiae* rerum metaphysicae haberi possunt, in quantum intelliguntur rerum essentiae in ipsis mentis nostrae conceptibus contineri ab earum actualitate praecisae.

Sed quia diverso prorsus modo comprehenduntur rerum *essentiae* in cognitione mentis nostrae ab eo quo comprehenduntur in mente Dei, propter incomparabilitatem intellectus creati ad intellectum infinitum, quia in intellectu infinito rerum omnium aeterna et perfectissima cognitio habetur per ipsam divinae essentiae comprehensionem, non desumpta a rebus ipsis: in intellectu autem creato cognitio non habetur nisi acquisita et causata a rebus quae sub observationem cadunt, limitata etiam pro viribus finitis cognoscitivae virtutis: probe distinguendum est inter essentias *metaphysicas* prout considerantur ut sunt in mente Dei, et essentias *metaphysicas* prout considerantur in mente creata. Unde placuit nonnullis quod *essentiae* consideratae ut comprehenduntur in mente nostra appellandae forent *essentiae logicae* seu *essentiae notionales*, potiusquam *essentiae metaphysicae* proprie dictae: reservato hoc nomine ad significandas *essentias* prout sunt in *intellectu Dei*.

245. — Quantum vero ad *essentias physicas* notandum erit quod cum *existentia* verificari intelligatur hoc ipso quod habentur entia individua constituta in actu: et cum hoc ipso quod habetur *essentia* per existentiam actuata, habeatur *essentia physica*, in singulis individuis existentibus invenietur respective propria *physica essentia*.

Quoniam autem *individuales res* existentes intelliguntur esse totidem *substantiae* sub respective propria *specie* constitutae; ideo singula *individua* denominari solent entia *subsistentia*, quasi *sub natura* respective propria existentia; et denominari etiam solent *supposita*, quasi *sub* ipsa natura posita: nisi potius intelligendum sit *subsistentis* nomen tribui ad significandum illud quod cum sit substantia, *substat* accidentibus; et simili ratione nomen *suppositi* adhiberi ad significandum illud quod, cum sit actu *in se* existens, *supponitur* ut *subjectum* accidentalibus determinationibus.

Quae nomina intelligenda sunt dici de substantiis *individualibus*, quae completam ferunt naturam; non autem dici de substantiis *incompletis* (quales essent ex. gr. Anima et Corpus separatim), et partialibus (qualis esset ex. gr. manus separatim sumpta in homine): quia quod est *incompletum*, et quod est *pars* non habet existere proprie propter semetipsum, sed in quantum refunditur in illud cujus est *elementum*, sive *pars*, et potiori ratione intelligenda sunt non dici de *accidentibus*. quia accidentia non habent existere nisi in substantiis.

246. — Hinc recognoscere est quomodo subsistentia, seu ut etiam dicitur, *suppositalitas*, in quantum intelligitur verificari in substantiis singularibus existentibus, non aliud est quam ipsa *existentia*, qua ipsae substantiae actu existunt. Un-

de existentia considerata ut verificatur in substantiis non distinguitur ab ipsarum *subsistentia*, seu *suppositalitate*; quamvis existentia simpliciter accepta magis extendi concipiatur quam *subsistentia*, sive *suppositalitas*, quia *subsistentia* et *suppositalitas* proprie dicitur solum de *substantiis completis*; *existentia* vero dicitur etiam de substantiis *incompletis*, et de *partialibus* nec non et de *accidentibus*, pro modo respective proprio, quo intelliguntur hujusmodi existere.

247. — Jam vero substantia quaelibet singularis existens completam referens naturam, propria gaudet *individualitate* tali modo ut concipiatur sui juris et sub hac ratione intelligatur incommunicabilis.

Hinc intelligitur quam recte a Scholasticis definitum fuerit *suppositum* esse: substantiam singularem completam, quae sui juris est, et ut talis intelligitur incommunicabilis.

Ex hoc apparet quomodo *suppositum* proprie dictum differat a *natura*, sive *essentia* communiter accepta: quae uti talis, intelligitur pluribus individuis communicabilis.

248. — Et sciendum est quod cum duplicis generis substantiae individuales *completae* habeantur; aliae nempe quae intellectuali virtute sunt praeditae, aliae quae ratione carent; substantiae completae carentes ratione appellantur simpliciter *supposita*, substantiae vero completae intellectu praeditae dicuntur potius propriori nomine *personae*, seu *hypostases*. Unde intelligere est quod tam suppositum, quam persona sunt substantiae *completae*: sed substantia quae proprio nomine appellatur *persona* differt a substantia quae dicitur simpliciter *suppositum*, in quantum nomen *suppositi* est commune applicabile cuicumque substantiae completae; nomen vero *personae*, seu *hypostasis* peculiariter reservatur ad significandam solum substantiam completam, quae intellectu gaudeat. Hinc apud Boetium definitur persona *naturae rationalis individua substantia*.

In singulis igitur *suppositis* vel *personis* intelligitur verificari essentia physica in quantum intelligitur verificari essentia actuata per *existentiam*.

Quoniam vero, uti supra diximus, essentia non est idem cum ente existente; et potest *essentia* mente intelligi *per se*, praescindendo ab entis *existentia*: intelligitur quod essentia alicujus entis singularis existentis sumi possit consideranda *per se*, ut est *essentia entis singularis*, praescindendo ab actualitate hujus singularis; et sic habebitur *essentia*, quae, cum non sit *specifica*, quia accipitur ut propria entis singularis, erit appellanda essentia *individua*; unde remanet quod, secundum supra dicta, essentiae distinguendae intelligantur in

genericas, specificas, individuales, pro diversa ratione secundum quam res sub mentis considerationem cadere possunt.

III.

De Essentiarum Perpetuitate et Immutabilitate.

249. — *Essentiae*, uti diximus, per se *consideratae* non actuatae per existentiam, videlicet essentiae *metaphysicae* non alio modo haberi possunt, nisi in quantum considerantur ut comprehensae in intellectus cognitione.

Nemo autem in dubium vocare potest, quod existat aeternus Dei intellectus, in quo uniuscujusque rei essentia est aeternaliter et perfecte cognita. Unde etiam nemo dubitare potest quod *essentiae* rerum sic consideratae, quadam perpetuitatis, sive aeternitatis ratione potiantur; sub quo titulo appellari possint *perpetuae* et *aeternae*.

Quod intelligendum est non solum de essentiis *genericis* et *specificis*; sed etiam de essentiis *individualibus* in quantum et ipsae sumantur *per se* praescindendo ab actuali existentia; quia sic consideratae iisdem caracteribus exornantur ac aliae essentiae.

Quae *perpetuitas* sive *aeternitas*, essentiis attributa communiter a Scholasticis appellari solet *negativa*; ut distinguatur ab aeternitate, quae propria est solius Dei; qui aeternam habet existentiam actualem: dum e contra *essentiae* per se consideratae non gaudent existentia; immo vero non considerantur ut tales nisi ab existentia praescindendo.

250. — Essentiae rerum per se consideratae, id est essentiae metaphysicae intelliguntur esse etiam *immutabiles*.

Essentia enim est id quo *ens* est illud quod est. Si ergo mutaretur essentia, jam ipsa essentia non permaneret; sed si non permanet *essentia* non permanet id quo ens est illud quod est; sed si non permanet id quo ens est illud quod est, cum quodlibet ens sit tantum illud quod est, et *nihil* aliud, non permanente essentia, intelligitur permanere nihil: ergo *essentia* non foret mutata, sed potius in nihilum redacta. Sed essentia *metaphysica* non est nisi in *intellectu* eam comprehendente: ergo ut talis habet suum esse in intellectu: ergo non potest amittere suum esse, nisi in quantum decidat ab intellectu: sed ab *intellectu Dei* nulla *essentia* decidere potest quia intellectus Dei est *immutabilis*, et quia rerum *essentias* apprehendit ex ipsa aeterna comprehensione suae infinitae essentiae, in quantum eam comprehendit infinitis rationibus imitabilem: ergo essentia ut talis non potest amittere suum

esse, cum non possit a divino intellectu decidere: ergo non potest cadere in *nihilum:* ergo nulla ratione intelligitur esse mutabilis.

Nec supponere licet mutationem in *essentiis* evenire in quantum una essentia convertatur in aliam essentiam a se diversam. Etenim hac suppositione facta semper intelligere oporteret quod *essentia* quae transmutaretur, ipsa non permaneret; unde oporteret intelligere quod ipsa deficeret in divino intellectu; quod nullo modo supponere licet, quia in infinito intellectu, uti declaravimus, nulla *defectio*, nulla *vicissitudo* accidere potest; sed quidquid est cognitum, *aeternaliter* et *immutabiliter* permanet.

Cum vero mutantur entia quae sunt in actu, non mutatur proprie ipsorum essentia considerata praecise ut est essentia metaphysica quae praescindit ab existentia, sed mutatur essentia *physica;* id est mutatur essentia non per se considerata, sed quatenus consideratur ut est in rebus coassumpta cum existentia; sub quo respectu nulla essentia est *immutabilis*, excepta solum infinita Dei essentia, quae ut diximus, a propria existentia non distinguitur.

251. — Nec putandum est quod quando mutantur objecta existentia mutatio eveniat in cognitione Dei, qua ipsa cognoscit, ut sic habeatur mutatio in essentiis *metaphysicis* prout comprehenduntur in intellectu Dei: nam essentiae rerum individualium, quae in quantum existunt *mutationibus* sunt obnoxiae, in mente divina ita comprehenduntur ut idea archetypa divini intellectus, rem individuam aeterno et immutabiliter cognoscat sub quacumque dispositione aut mutatione in qua res inveniatur, adeo ut omnis mutatio quae verificatur, in ipsa re verificetur, non autem in aeterna immutabili idea divina.

IV.

De essentiarum compositione, et de earum cognitione in mente nostra.

252. — Antequam de essentiis finem dicendi faciamus opportunum ducimus aliquid notare circa quaestionem qua quaeritur num essentiae rerum sint *compositae*, vel simplices; et circa quaestionem qua quaeritur num mens nostra essentiarum cognitionem assequi possit, an vero rerum essentiae intellectus nostri cognitioni omnino sint imperviae.

Et quantum ad primum quaesitum adnotabimus quod, excepta una essentia Dei infinita, quae omnino simplicissima

est nihil proprie habens commune cum aliis et totam essendi perfectionem absolute possidens; caeterae omnes essentiae dicendae sunt *compositae* hoc sensu quod in ipsis singulis diversae *quidditates* tamquam ipsarum constitutivae necessario intelligendae sunt. Et revera, in qualibet essentia necessario intelligendae sunt *quidditates genericae*, quae communes intelliguntur aliis essentiis, et intelligenda est respectiva *quidditas differentialis*, qua determinata essentia ab aliis distinguitur, et constituitur essentia *specifica completa*, de qua hic proprie loqui intendimus: ergo in qualibet essentia, quaedam *quidditatum* compositio necessario est intelligenda.

Cum vero *quidditas differentialis* pro qualibet essentia *unica* in sua ratione, et *indivisibilis* esse intelligatur: quia aliter non *una* esset *essentia*, sed *multiplex*, quando *plures* divisibiles forent differentiae cum genere componendae: intelligitur quod quaelibet *essentia* in sui ratione evadit *indivisibilis*, et in indivisibili consistit; quia si divisio fieret differentiae a *genere*, non consisteret *essentia;* et si qua additio differentiae fieret, aliam *differentiam* apponendo, haec alia *differentia* aliam essentiam inducere deberet; et sic essentia non permaneret eadem una, sed alia diversa fieri deberet per novam *differentiam* appositam; quae si revera esset proprie *differentia*, excluderet rationem *differentiae* ab ea quae ipsi praesupponebatur. Ex quo recognoscitur quam recte affirmaverit Aristoteles quod *essentiae* rerum sunt sicut *numeri;* in quantum quilibet numerus differt a suo propinquo unica indivisibili unitate, quam si tollas, non amplius idem est numerus; cui si aliam adjungas unitatem non amplius eumdem numerum habebis, sed alium diversum.

253. — Quantum vero ad alium quaesitum de cognoscibilitate *essentiarum* pro mente nostra, observabimus quod equidem mens nostra finita et defectiva non potest talem perfectam essentiarum cognitionem assequi, qualem habent superiores intelligentiae, et maxime Deus, sed tamen pro modo suo ipsa etiam mens nostra potest essentias rerum sic apprehendere ut unam probe ab alia distinguat, ut uniuscujusque proprietates et attributa discernat, ut de singulis legitime ratiocinetur; in quo humana scientia proprie dicta consistit. Quod nemo in dubium revocare potest, nisi Scepticus sit: cum quo nulla potest haberi rationabilis disputatio. Quod si in aliquibus casibus mens nostra non potest, propter insufficientiam virtutis suae cognoscitivae, essentiales rerum proprietates determinate introspicere et definire; tamen per ipsam apprehensionem proprietatum accidentalium, quae in rebus monstrantur potest etiam in iis casibus ipsarum rerum substantiales essentias quodammodo apprehendere, et invicem discernere.

ARTICULUS TERTIUS

I.

De entis possibilitate et de diversimodae possibilitatis distinctione.

254. — Nomine *possibilitatis* entis intelligitur in genere capacitas ejus existendi.

Haec autem capacitas existendi duplici modo considerari potest; vel scilicet 1. considerando ipsius entis essentiam in se, in quantum intelligitur in ipsa nihil esse quod contra existentiam faciat; et haec dici solet entis possibilitas *intrinseca*, seu *absoluta;* vel 2. considerando ipsam essentiam in ordine ad aliquam virtutem, quae valeat ipsi existentiam dare; et haec dici solet entis possibilitas *extrinseca*, seu *relativa;* quae scilicet intelligitur dum ens consideratur in ordine ad virtutem sibi *extrinsecam*, validam ad existentiam ipsi concedendam.

Quae possibilitas extrinseca, ut quisque videt, necessario semper praesupponit possibilitatem *intrinsecam;* non enim est intelligere virtutem aptam ad donandam existentiam alicui enti, nisi quando supponatur in ejus entis *essentia* nihil esse quod contra existentiam faciat.

255. — Diximus autem supra quod singulae omnes rerum essentiae (excepta unica essentia Dei infinita) intelliguntur constare pluribus quidditatibus; nempe *genericis* et *differentialibus;* quae simul componuntur ad ipsas *essentias* constituendas.

Non quidem quod revera quidditates quae concurrunt ad constituendas essentias, debeant praesupponi ut aliquod reale subsistens, unde componantur essentiae: sed intelligendum est quod *essentiae* rerum finitarum tales sunt, ut, qui eas consideret, non possit non recognoscere in ipsis hanc quidditatum pluralitatem, et ipsarum unionem, qua ipsae essentiae constant.

Hoc posito intelligendum est quod in qualibet essentia nihil concipitur quod faciat contra existentiam in quantum intelligitur quod diversae *quidditates* eam componentes, inter se probe conveniunt.

Unde communiter definiri solet quod entis possibilitas *intrinseca* seu *absoluta* consistit in consensione seu convenientia attributorum, id est quidditatum essentialium ipsius entis. Uti ex. gr. in homine intelligitur esse *intrinseca possibilitas*,

in quantum intelligitur quod ejus attributa constitutiva, animalitas et rationalitas, inter se consentiunt.

256. — Quum vero mens nostra quasdam quidditates, sive attributa, componere tentat quae invicem repugnant, tunc illud quod mens ex tali attributorum repugnantium compositione, sibi constituere adstruit, dicitur laborare *intrinseca impossibilitate*, seu dicitur *intrinsece impossibile*, propter repugnantiam attributorum. Unde communiter dici solet quod impossibilitas *intrinseca* seu *absoluta*, verificatur ubi verificatur dissensio, sive repugnantia inter attributa: uti ex. gr. inter rotunditatem et quadraturam, quae simul in eodem sub identica ratione verificari repugnant; quapropter intelligitur quod *circulus quadratus* est *intrinsece impossibilis*, seu quod *intrinseca impossibilitate* laborat.

Quod, ut quisque videt, non intervenit nisi quatenus mente nostra per quamdam fictionem nobis adstruimus quasi objectum cognoscibile illud quod componere tentamus ex attributorum invicem repugnantium adjunctione; quod revera non est *objectum* et resolvitur in merum nihil. Et re quidem vera: quid intelligitur ex. gr. cum dicitur *circulus quadratus*?.... intelligitur circulus qui non est circulus; quadratus qui non est quadratus. Unde cum haec cogitare contendimus et talia verba pronunciamus *singulas* equidem *quidditates* per ipsa verba expressas apprehendimus; sed simul intelligimus essentiam, quam ex ipsarum compositione constituere adstruimus non consistere et resolvi in merum *nihil*. Quapropter illud quod denominatur impossibile impossibilitate intrinseca non est *ens*, non est *res*, sed revera *nihil* est.

257. — Quum itaque *possibilitas* sit capacitas existendi, intelligendum erit quod aliud est *possibilitas*, et aliud est *existentia*: siquidem existentia habenda est veluti *possibilitatis* complementum, seu actuatio.

Et etiam proprie loquendo distinguere oportet *possibilitatem* ab *essentia*, et intelligere quod *possibilitas* est quasi quaedam attributio *essentiae*, qua essentia concipitur apta existentiae habendae; non ut sit ipsa *existens*, quatenus est *essentia*, sed ut sit *existens ens*, cujus ipsa essentia est. Unde illud quod proprie dicitur *possibile*, non est *essentia* considerata ut talis, sed est *ens*, cui competit existere tali *essentia*, cum consideratur in quantum est existentiae capax.

Recognoscitur etiam quod *possibilitas* praeintelligenda est *existentiae*; et quod ens possibile dum fit *existens*, veluti transitu quodam de *possibilitate* in existentiam devenit.

Quod tamen intelligitur in quantum *possibilitas* consideratur quasi quidam rerum *status* antecedens *statum existentiae*.

Quando enim *possibilitas* consideratur simpliciter ut est capacitas existendi, quatenus in ente nulla est repugnantia ad existendum, tunc non opus est intelligere *praecedentiam* possibilitatis ad existentiam: quia *capacitas* existendi potest simul verificari cum actuali existentia; et intelligitur quod ens existens est etiam simul *possibile*, in quantum in eo nihil est quod faciat contra existentiam.

258. — Hinc est quod in Deo, in quo absurdum est supponere statum praecedentem statum suae existentiae (cum existentia Dei sit aeterna), non concipitur *possibilitas* ut antecedens *existentiam;* sed intelligitur *possibilitas* simul cum aeterna actualitate; tali modo ut *possibilitas* respectu ad Deum numquam intelligi possit ut status anterior *existentiae:* sed solum quatenus simpliciter importat *nihil* in Deo esse, quod contra ejus *existentiam* faciat.

Ex quo intelligitur quomodo *possibilitas* sub uno respectu considerata potest simul verificari cum *existentia*, et immo sic verificatur in omnibus existentibus, et sub alio respectu considerata non potest simul consistere cum existentia; in quantum posita *existentia* excluditur *possibilitas*.

Videlicet si *possibilitas* consideretur in quantum importat simpliciter capacitatem existendi potest consistere simul cum *existentia;* et ita consistit in quolibet *existente* in quantum quodlibet existens hoc ipso quod existit intelligitur esse capax existendi; et sic intelligitur simul *existens* et *possibile*.

Si vero *possibilitas* consideretur ut *status* rerum *praecedens* statum *existentiae* ipsarum, tunc *possibilitas* non potest consistere cum *existentia*, quia dum ens fit existens, hoc ipso transit de statu *possibilitatis* in statum *existentiae*, et sic cum sit *existens* excluditur quod sit *possibile*, in quantum intelligitur quod illud quod est in statu *existentiae*, quatenus est in statu existentiae, non est amplius in *statu possibilitatis*, quia de statu possibilitatis in statum *existentiae* transiit.

259. — Unde manifestum est quod quantum ad Deum, qui ab aeterno *actuali existentia* potitur cum consideratur ut est ab aeterno *existens*, excluditur prorsus quod sit *possibilis* videlicet excluditur quod sit, vel fuerit in *statu possibilitatis:* quapropter sub hoc respectu dicendum est Deo *possibilitatem* non competere, et solum ei competere *existentiam;* quod quidem dicitur non quasi ad denegandum Deo aliquam entitatis attributionem, sed ad significandam excellentiam sui *esse*, cui necessario et *aeterno* competit *existentia*, non praesupposito *possibilitatis* statu.

Hoc autem de Deo solo verificatur: in omnibus enim aliis entibus, cum non verificetur aeterna et necessaria exi-

stentia; praeintelligitur *status possibilitatis* ad *statum existentiae*, in quantum hujusmodi entia intelliguntur existentiam *recipere*, de non existentibus fieri *existentia*, et sic de *possibilitate* in *existentiam* devenire.

II.

Unde procedat rerum possibilitas.

260. — Quoniam autem illud quod intelligitur esse in statu possibilitatis, non intelligitur posse in facto devenire in statum existentiae, nisi in quantum intelligatur aliqua *virtus* efficax ad *existentiam* ei tribuendam quam sibi donare nunquam posset, quia quod *existentia* caret, ex parte sui in actu est *nihil* et *nihil* nihil agere potest, ideoque nec sibi donare existentiam; manifestum est quod omne quod concipitur *possibile possibilitate intrinseca*, nihil in se habens quod repugnet existentiae, ad hoc ut in facto *existentiam* obtineat requirit *virtutem*, quae valeat ipsam existentiam ei impertire. quae *virtus* debet intelligi residere extra ipsum ens *possibile* in aliquo alio ente jam actu existente.

Et in ea aptitudine quae intelligitur competere enti *intrinsece possibili* ad existentiam accipiendam ab alio ente existente, quod valet eam ipsi tribuere, consistit (uti jam diximus) ea quae appellatur entis possibilitas *extrinseca*, seu *relativa*.

Quum autem intelligamus virtutem Dei incircumscriptam validam esse ad existentiam impertiendam cuicumque enti; facile recognoscitur quomodo, data possibilitate intrinseca, in nullo ente absolute loquendo deficere potest *extrinseca possibilitas*, quando comparetur ad Dei *virtutem infinitam*: et recognoscitur quomodo solum relate ad hanc vel illam virtutem limitatam entis creati, potest aliquid dici *extrinseca possibilitate* privari; uti ex. gr. resuscitatio mortui comparate ad naturalem hominis virtutem.

261. — Si ergo quaeratur unde procedat quod omnia, quae sunt *intrinseco possibilia, extrinseca* etiam gaudeant *possibilitate* quando considerentur in ordine ad virtutem Dei..... facile responderi poterit hoc provenire ex infinitate virtutis Dei, quae per se talis est, quae nullo limite restringitur, sicut ipsa Dei *natura infinita*.

262. — Si quaeratur unde procedat quod quaedam, quae sunt *intrinsece possibilia*, comparate ad virtutem hujus vel alterius entis creati, non gaudent *extrinseca possibilitate*, quatenus ab illa virtute existentiam obtinere non possunt, unde respectu ad ipsam dicuntur *impossibilia* impossibilitate *extrin-*

seca..... facile responderi poterit hoc provenire ex naturali limitatione talis virtutis entis creati, quae non pertingit ad hoc ut possit talia facere; quamvis possit pertingere ad facienda alia, quae idcirco in ordine ad ipsam dicuntur *possibilia*.

263. — Si vero quaeratur unde procedat *possibilitas* rerum *intrinseca*, quasi inquirendo quaenam sit causa qua rerum *attributa* invicem *consentiunt;* et quaenam causa, quadum mens nostra aliquando quaedam attributa simul componere tentat, ea attributa invicem repugnant ita ut dicatur in tali casu verificari *impossibilitas intrinseca*, et illud quod mens sibi adstruere contendit esse *intrinsece impossibile*..... Respondebimus quod cum *possibilitas intrinseca* rerum consistat in consensione attributorum essentialium, cumque haec consensio verificari intelligatur in quantum intelliguntur verificari rerum *essentiae;* qui quaerit quaenam sit causa unde procedat *possibilitas* rerum *intrinseca*, quaerit quaenam sit causa unde procedant rerum *essentiae*..... Cui inquisitioni respondere possumus, quod si sermo esset de essentiis physicis rerum, idest de essentiis consideratis in quantum sunt actuatae in existentia, cum intelligamus nullum ens existentiam in actu obtinere, nisi per virtutem aliquam quae ei existentiam impertiat; cumque virtus apta ad existentiam rebus concedendam, non alia tandem sit nisi virtus ipsa Dei, vel virtus alicui agenti ab ipso Deo communicata: recognoscendum erit quod cujusque essentiae physicae causa, tandem est Deus, qui voluntatis suae arbitrio, vel per se immediate, vel mediante virtute creaturis communicata, omnibus existentibus existentiam concedit.

Sed quaestio hoc modo posita, ut quisque videt, potiusquam respiciat possibilitatem rerum *intrinsecam* proprie dictam magis respicit rerum possibilitatem *extrinsecam*, in quantum respicit essentias prout referuntur ad virtutem Dei validam ad ipsas constituendas in actu.

264. — Ast vero quaestio quae hic proponitur proprie versatur circa essentias rerum *metaphysicas*, quae considerantur praescindendo ab existentia, prout verificari intelliguntur in aeterna intellectus divini comprehensione.

Circa quod sciendum est quosdam fuisse Philosophos maxime ex schola cartesiana, qui reputarunt possibilitatem rerum *intrinsecam* dependere a libera Dei voluntate hoc modo ut ex divinae voluntatis placito procedat quod hoc vel illud sit *intrinsece possibile*, aut *intrinsece impossibile* pro ejusdem divinae voluntatis arbitrio.

Quae sententia facile recognoscitur absurda considerando, quod, ea posita, etiam illud quod dicimus *impossibile intrin-*

sece. deberet dici possibile ad nutum divinae voluntatis. Sed illud quod dicimus *intrinsece impossibile* propter repugnantiam attributorum, uti supra declaravimus, non est nisi figmentum quod mens constituere tentat componendo *quidditates* invicem adversantes; et in se revera est *merum nihil*, quod non potest esse objectum intellectus; ideoque nec voluntatis. Ergo absurdum est supponere quod illud quod dicimus *intrinsece impossibile*, quod est *nihil*, habeatur ut objectum circa quod versetur Dei voluntas ad illud volendum; quia hoc est supponere divinam voluntatem habere pro objecto *nihil*, quod est supponere divinam voluntatem velle *nihil*, hoc ipso quod supponitur *velle aliquid;* quod apertam contradictionem involvit. *Voluntas* (ait Angelicus) *non est nisi boni intellecti; illud igitur quod non cadit in intellectu, non potest cadere in voluntate. Sed ea quae sunt secundum se impossibilia* (impossibilia intrinsece) *non cadunt in intellectu cum sibi ipsis repugnent..... In divinam ergo voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia.* (S. C. G. L. 1. C. 84.).

265. — Neque dicas Deum modo non posse velle quod est *impossibile* quia jam determinavit illud esse impossibile; potuisse tamen aliter pro suo arbitrio determinare ab aeterno si voluisset.....

Etenim haec suppositio importaret quod actus voluntatis Dei praeintelligeretur *possibilitati* et *impossibilitati* rerum ad ipsam *possibilitatem* vel *impossibilitatem* constituendam. Sed ante *possibilitatem*, aut *impossibilitatem* rerum, circa res intelligitur *nihil*. Ergo supponeretur actum voluntatis divinae in ordine ad res versari circa *nihil*, quod est maximum absurdum.

266. — Nec valet reponere quod voluntas divina faciat *possibilitatem* vel *impossibilitatem* rerum *ex nihilo;* nam voluntas non agit nisi intellectus intelligat: ergo ad actum voluntatis necessario requiritur actus intellectus: sed ad actum intellectus necessario requiritur objectum *intelligibile*, aliter intellectus intelligeret *nihil;* idest non intelligeret, ergo ad actum voluntatis praerequiritur objectum intelligibile circa quod versetur intellectus. Ast vero quodnam objectum *intelligibile* ex parte rerum supponi potest, non supposita rerum *possibilitate* aut *impossibilitate*, cum ante possibilitatem ex parte rerum intelligatur *nihil?*.....

Ergo ad hoc ut voluntas divina aliquid velit, oportet illud supponere cognitum in intellectu; id est oportet illud supponere possibile: ergo absurdum est supponere divinam voluntatem facere ex nihilo *possibilitatem*, vel *impossibilitatem* rerum.

267. — Et quando dicitur Deus facere res *ex nihilo*, hoc intelligi debet esse dictum de productione rerum *in existentiam;* ad significandum quod Deus ex nihilo existentiae, res possibiles in existentiam perducit; non autem ad significandum quod Deus faciat *de nihilo possibilitatem* rerum; quia uti diximus, Deus non facit nisi quod vult; non vult aliquid nisi illud intelligat; atqui ad hoc ut Deus aliquid intelligat, oportet illud esse *possibile;* quia aliter esset nihil; ergo voluntas Dei non facit rerum *possibilitatem*, sed dicitur facere res *e nihilo*, in quantum facit ut res *possibiles* fiant *existentes*, *nihilo* praesupposito *existente* ex quo fiant.

268. — Movebantur autem Cartesiani ad adstruendum quod possibilitas rerum *intrinseca* dependeat a voluntatis divinae arbitrio ex hoc quod ipsis videbatur quod hac sententia non admissa, admitteretur *possibilitas* ut aliquid *independens* a Deo, Deo ipso quasi *anterius*, vel ipsi Deo *aequiparandum....*

Sed in hoc errabant. Quando enim propter rationes supra expositas affirmatur quod possibilitas rerum *intrinseca* non dependet a libera Dei voluntate, non hoc dicitur quasi ad affirmandum quod *possibilitas* rerum sit aliquid *independens* a Deo, aut Deo *anterius*, sive *aequale.* Nam etiam cum dicitur possibilitas non dependens a voluntate Dei, intelligitur semper quod sit *dependens* a Dei *essentia*, quae est *principium* primum cujuscumque realitatis, et cujuscumque possibilitatis, sine quo *nihil omnino* consisteret. Sed aliud est affirmare quod *possibilitas* rerum dependet ab *essentia* Dei, aliud affirmare quod dependeat a libera Dei voluntate, uti volunt Cartesiani.

269. — Quod si Cartesianis placeat reponere quod, cum in Deo *essentia* non distinguatur a *voluntate*, quando dicitur *possibilitas* rerum pendere a *divina essentia* hoc ipso affirmatur quod *possibilitas* dependet a libera Dei voluntate: observandum erit quod quidem *realiter* in Deo *voluntas* non distinguitur ab *essentia;* sed quantum ad nostrum modum cognoscendi, et ad nostrum modum dicendi *voluntas* ab *essentia* divina distinguitur. Deinde considerandum erit quod, sublata distinctione inter *essentiam* et *voluntatem* divinam, ipsi Cartesiani non amplius affirmare poterunt *possibilitatem* rerum dependere a libera Dei voluntate: sed simpliciter affirmandum remanebit quod, *possibilitas* rerum dependeat a Deo: circa quod nulla videtur posse agitari disputatio.

270. — Ex his quae dicta sunt ad demonstrandum quomodo non liceat affirmare *possibilitatem* aut *impossibilitatem* rerum *intrinsecam* dependere ex libero Dei voluntatis arbitrio,

facile erit recognoscere etiam quomodo improprie omnino et irrationabiliter a quibusdam affirmatum fuerit *possibilitatem*, aut *impossibilitatem* rerum *intrinsecam* dependere a potentia Dei; hoc modo ut id quod dicimus *intrinsece possibile* sit *intrinsece possibile*, quia Deus illud facere *potest*; id quod dicimus *intrinsece impossibile*, sit *impossibile intrinsece*, quia Deus illud facere *non potest*.

Etenim in primis, hac admissa sententia, apparet quod potentia Dei sit limitata, in quantum admittuntur quaedam *impossibilia*, quae dicuntur *impossibilia*, quia Deus ea facere non potest· cum tamen nulla concipiatur ratio, qua detur aliquid *impossibile*, quando *possibilitas* rerum dependeat a potentia Dei, quae intelligi debet nullo limite circumscribi.

Deinde recognoscitur absurdum esse affirmare quod *possibilitas intrinseca* rerum dependeat a potentia Dei, considerando quod actio divinae potentiae non intelligitur haberi nisi habeatur actus voluntatis, et actus voluntatis non intelligitur haberi nisi habeatur actus intellectus: actus autem intellectus, uti declaravimus, supponit rerum *possibilitatem*, quia aliter deficeret omnino objectum intelligibile, et actio intellectus non haberetur. Unde ea ipsa ratione, qua recognovimus *possibilitatem* rerum non procedere ex divina voluntate, recognoscere etiam oportet ipsam non procedere ex divina *potentia*.

271. — Quando autem dicitur quod potentia Dei non potest facere ea quae sunt intrinsece impossibilia, non est hoc accipiendum quasi significet *quaedam* esse quae Deus facere non possit, et quasi ad affirmandum quod Dei potentia sit limitata, et *circa aliquid insufficiens*. Etenim, uti jam saepe diximus, ea quae appellamus *intrinsece impossibilia*, non sunt revera *aliquid* sed sunt merum figmentum quod mens nostra constituere tentat ex compositione *quidditatum* invicem repugnantium, quod resolvitur in *purum nihil*: unde cum excluditur a Dei potentia illud quod dicitur *impossibile intrinsece*, revera excluditur *nihil*: ideoque ex hoc nullo modo limitatur aut restringitur divina potentia', et nullo modo dicitur *insufficiens erga aliquid*.

272. — Improbanda etiam in hoc proposito est alia sententia, qua quidam affirmant *possibilitatem* rerum *intrinsecam* esse meram *facturam* mentis nostrae, quae producitur ubi componimus *quidditates* inter se convenientes, et *impossibilitatem intrinsecam*, verificari pariter operatione nostri intellectus ex hoc quod aliquando mente nostra assumimus componendas *quidditates*, quae invicem discordant.

Etenim *convenientia* illa qua inveniuntur quidditates inter se consentire ubi habetur *possibilitas intrinseca*, non dependet a

mente nostra, quasi mens nostra ipsam faciat; sed praesupponitur ad mentis conceptum, et praesupponenda est aeterno cognita in intellectu Dei infinito; unde aperte recognoscitur quod *possibilitas* rerum non potest esse mentis nostrae factura.

273. — Nec etiam ipsa *impossibilitas* rerum proprie haberi potest tamquam mentis nostrae opus; quia revera non est mens nostra quae repugnantiam inter quidditates faciat: sed talis repugnantia praesupponitur operationi mentis, quae eam cognoscit: et mens circa hoc non aliud operatur nisi tentamen quoddam, quo sibi proponit talium *quidditatum* compositionem, quam recognoscit non consistere, et revera *in nihilum* resolvi.

274. — Itaque ad respondendum quaestioni qua quaeritur unde procedat *possibilitas intrinseca* rerum, et *impossibilitas*, quasi inquirendo quaenam sit *causa* talis *possibilitatis*, vel *impossibilitatis*, primum observandum erit quod cum res *possibiles*, in quantum sunt *possibiles*, non habeant realitatem *in se* extra Dei virtutem qua continentur, proprie loquendo, ut tales non possunt habere *causam; causa* enim dicitur ens quod dat esse alteri *enti;* sed cum res *possibiles* ut *possibiles* non habeant esse *in se*, et non sint *entia*, ideo non possunt, *ut tales*, habere *causam*..

Deinde considerandum est quod quamvis res *possibiles* non sint proprie *entia*, quia *in se* non habent *esse*, tamen revera non sunt *nihil*, et denominantur *res*, unde aliquo modo eis competit esse: et occurrit quaestio de earum entitate, et quaestio de *causa* unde talis *entitas* procedit.

275. — Circa quod observare oportet quod *entitas* quae intelligitur competere rebus *possibilibus* ut talibus non est computanda tamquam *entitas realis*, nisi quatenus distinguitur a *nihilo;* sed potius dicenda est *entitas idealis*, in quantum sistit in conceptione divini intellectus, et continetur intra Dei potentiam, extra quam nullam *realitatem* obtinet, quando *in existentiam* non perducatur; ea ferme dicam ratione, qua forma concepta alicujus aedificii in mente aedificatoris non aliam realitatem habet nisi *idealem*, quando non perducatur in actum per aedificii constructionem.

276. — Quapropter, cum proprie loquendo *entitas* rerum *possibilium* ut talium, non sit nisi *idealis*, quaestio de earum causa non potest proponi, sicut proponitur quaestio ... ubi agitur de rebus *existentibus*, quarum entitas *rea-* ...ed quaestio in hoc proposito circa res *possibiles* re- ...erit ad inquirendum quaenam sit *causa* illius entita- ..., quae ipsis competit.

...quaestio hoc modo proposita duplici sensu accipi

Vel scilicet 1. ut inquiratur quodnam sit subjectum agens, quod mente sua res *possibiles idealiter* concipit. Vel 2. ut inquiratur ratio sive modus quo ens intelligens sibi constituit res possibiles ut objectum *idealiter* cognoscibile in mente.

277. — Quando quaestio accipiatur primo modo, quisque videt quomodo simpliciter affirmandum est quod subjectum agens intelligens, in cujus conceptu apprehenduntur res omnes *possibiles*, est Deus, cujus intellectui infinito omnia sunt perfecte cognita. Secundario autem etiam intellectus creatus potest haberi tamquam subjectum res possibiles *idealiter* concipiens, in quantum intellectus creatus in sua cognitione divinum intellectum pro suo modo imitatur.

278 — Quando vero quaestio accipiatur secundo modo, nulla nobis videtur melior dari posse ejus resolutio, quam ea quae traditur ab Angelico Doctore sequentibus verbis, quibus declarare intendit quomodo in divino intellectu habeantur singularum rerum *ideae;* quod est declarare quomodo res singulae omnes in conceptu divini intellectus *idealiter* comprehendantur. *Deus essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem* (essentia Dei) *cognosci non solum secundum quod est in se, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae: et similiter de aliis...... Diversae autem res diversimode divinam essentiam imitantur, et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei. Unde cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas: et est quidem una omnium ex parte essentiae, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam.* (S. T. P. 1. Q. 15. A. 2).

279. — Quod si alicui videatur adhuc non satis apertum esse quomodo intellectus Dei in comprehendendo suam infinitam essentiam, comprehendat rerum essentias, quae ab ipsa divina essentia sunt distinctae et diversae; ille considerare debebit quod mens nostra finita non valet comprehendere illimitatum Dei esse, et ejus illimitatam operationem.

Quapropter nil mirum esse debet quod in istis rebus investigandis intellectus noster quodammodo deficiat, et mysterium quoddam nobis impenetrabile occurrat.

280. — Ea quae omnino indubitata sunt, et ab omnibus admittenda in hoc proposito, sunt sequentia puncta.

1. Quod Deus aeternus et infinitus in suo esse est principium et fons cujuscumque *entitatis* ita ut nihil concipi possit *independens* a Deo; quapropter ipsa rerum *possibilitas* intelligenda est a Deo dependere.

2. Quod res *possibiles*, qualenus *possibiles*, revera non sunt aestimandae tamquam *res* habentes *entitatem realem*, sicut habent res *existentes*. Quod nihilo tamen minus, non sunt aestimandae ut *nihil*: sed eis tribuenda est *entitas idealis*, qualenus intelliguntur comprehendi in conceptu divini intellectus, cui omnia sunt nota.

3. Quod ista entitas *idealis*, quae rebus *possibilibus* competit, non potest considerari ut *producta*, sive *causata* a libera Dei voluntate, aut a Dei potentia: quia voluntas et potentia, in suis actibus praesupponunt actum intellectus: id est praesupponunt *entitatem idealem* rerum; quae ideo non potest intelligi ab ipsis *causari*, quia absurdum est causatum causae praesupponere.

4. Quod res *possibiles* qualenus *possibiles*, idest in earum *idealitate*, sunt quodammodo necessariae et aeternae, desumentes rationem necessitatis et aeternitatis ab ipsa necessitate et aeternitate intellectus divini, in cujus conceptu comprehenduntur eo ipso actu, quo Deus aeternaliter comprehendit essentiam suam; cum absurdum sit supponere Deum ullam cognitionem desumere ab *extra*.

5. Quod quando Deus voluntate sua, et potentia sua creatrice, res perducit in *existentiam*, non est putandum quod res *possibiles* propriam *idealitatem* in mente Dei amittant, quasi Deus creando extraheret a proprio intellectu res *possibiles*, et poneret *extra* se: sed intelligendum est quod Deus creando facit esse actu extra se *res* secundum ideas archetypas sui intellectus: tali modo ut res *existentes* vere sint eaedem ac sunt *possibiles*, nisi quod ut *possibiles* habent solum *entitatem idealem*, et ut *existentes entitatem realem* acquirunt. Unde est quod cujuscumque rei *existentis* intelligitur esse ideale praecessisse ipsius esse reale: et quod res, quas intelligimus *existentiam* non assequi, illae sunt, quae dicuntur mere *possibibiles*, et quae manent in statu merae *possibilitatis*.

Haec sunt, quae quisque mente recolere debet, ut legitime, quam par sit, de rerum *possibilitate* disputare valeat; in quo meminisse oportet aliquid semper menti nostrae non omnino perspectum remanere propter insufficientiam nostrae cognitionis ad adaequatam infiniti apprehensionem.

CAPUT SECUNDUM

De Proprietatibus Transcendentalibus Entis

281. — Nunc dicendum est de proprietatibus entis *transcendentalibus*, quae uti jam diximus, ad tres reducuntur, quae sunt : 1. *Unitas*, 2. *Veritas*, 3. *Bonitas*.

Circa quod primum observandum occurrit quod hujusmodi *proprietates*, sive attributa, quae in ente generatim considerato verificari intelliguntur, non possunt haberi tamquam aliquid diversum ab ipso ente, eique extrinsecum. Quid enim intelligi potest extra ens ?... Illud quod non comprehenditur sub ratione entis non potest esse nisi *nihil ;* de quo nihil dicere est.

Erunt itaque hujusmodi transcendentales proprietates totidem aspectus sub quibus ipsum ens ut ens considerandum occurrit ; qui aspectus, etsi in ipsa entis quidditate non statim expresse concipiantur, tamen distinguendi recognoscuntur ex consideratione ipsius entis quidditatis.

282. — Quae consideratio vel dirigi potest ad considerandum simpliciter ens in quantum est in se illud quod est, vel dirigi potest ad considerandum ens in ordine ad intellectum cui referatur ut objectum *cognoscibile*, aut in ordine ad voluntatem, cui referatur ut objectum *appetibile*.

Quando consideretur ens simpliciter in quantum est in se illud quod est, intelligitur ipsi competere *unitas*, seu *proprietas*, qua intelligitur ipsum esse indivisum in se, et divisum a quolibet alio.

Quando vero consideretur ens ut objectum intellectus, *cognoscibile*, intelligitur ei competere *veritas*, seu *proprietas*, qua ens recognoscitur concepibile in intellectu tali modo ut habeatur convenientia inter ipsum actum intellectus intelligentis, et objectum per ipsum actum apprehensum : in qua convenientia, veritas consistit.

Quando autem ens consideretur ut objectum voluntatis *appetibile*, intelligitur ei competere *bonitas ;* siquidem *bonitas* consistit in ratione, qua intelligitur ens esse per voluntatem appetibile.

283. — Praedictae autem tres proprietates, nempe 1. *unitas*, 2. *veritas*, 3. *bonitas*, cum consequantur ad ipsam entis notionem, intelliguntur verificari in quolibet ente.

Et revera : omne ens quatenus est ens intelligitur esse *unum*, quia quodlibet ens habet suam essentiam, sed quae-

libet essentia est *indivisa in se*, ut sit ea quae est, et *non alia*: ergo quaelibet essentia est *una*; et ideo quodlibet ens est *unum*.

Quae quidem *unitas* intelligitur verificari etiam in entibus, in quibus aliunde verificatur *pluralitas*, sive *multitudo*. Ita ex. gr. exercitus est *unus*, ut *exercitus*, quamvis *multis* constet militibus; et quilibet *ex multis* militibus, est *unus*: mundus est *unus*, ut mundus, quamvis *plurimis* constet rebus; et quaelibet *ex pluribus* rebus est *una*.

Omne ens, in quantum est ens, intelligitur esse *verum*: quia quodlibet ens, hoc ipso quod est ens, habet unde sit objectum apprehendibile per intellectum: et intelligitur quod talis apprehensio legitima consistat quatenus habeat conformitatem cum ipso objecto; cumque in hujusmodi conformitate consistat veritas, intelligitur quod omne ens ex hoc quod est ens, est *verum*.

Et hujusmodi *veritas* recognoscitur convenire ipsi mendacio; quia mendacium, ut est mendacium, potest esse objectum apprehendibile intellectus, et sic *veritate* pollere, quae consistit in convenientia apprehensionis cum re apprehensa.

Omne ens, in quantum est ens, intelligitur esse *bonum*. quoniam omne ens ex hoc ipso quod est ens, habet unde sit objectum voluntatis; quia voluntas appetit perfectionem; et quodlibet ens, qualenus est ens, habet perfectionem suae essentiae, qua est illud quod est: ergo omne ens in quantum est ens, est *bonum*.

Quae *bonitas* intelligitur competere ipsis daemonibus damnatis quia, quamvis in daemonibus sit malitia perversae voluntatis, tamen in ipsis conservatur natura, quae ex se perfecta est, et *bona*.

284. — Demonstrari etiam potest quod *veritas* et *bonitas* omni enti competit ex hoc quod quodlibet ens est objectum intellectus et voluntatis Dei; cumque intellectus Dei in omnibus intelligat *veritatem*, et voluntas Dei in omnibus velit *bonitatem*: sequitur quod in omnibus entibus, quatenus sunt *entia*, habeatur *veritas*, et *bonitas*.

285. — Nec licet dubium circa hoc movere quia in *falsitatibus* deficit *veritas*, et in peccatis deficit *bonitas* etenim falsitas per se considerata non est ens, sed est *defectus*, sive *privatio* cadens in mentis judicium; et peccatum pariter per se consideratum non est ens, sed *defectus*, sive *privatio* cadens in liberam voluntatis actionem: unde defectio veritatis in judicando, et defectio bonitatis in operando intervenit in actibus nostrae mentis, et nostrae voluntatis, non proprie in quantum in ipsis actibus habetur ratio, qua sunt *entia*, sed in quantum circa ipsorum entitatem accidit *defectus*, et *privatio*.

ARTICULUS PRIMUS

I.

De Unitate, de Distinctione, et de utriusque diversis rationibus.

286. — Dicitur ens *unum* ex hoc quod est *indivisum: indivisio* ergo est ratio qua consistit *unitas.* Indivisio autem est *divisionis* negatio. Divisio vero quid est?

Nomine *divisionis* communiter acceptae significatur ratio unde resultat entium *pluralitas,* sive *multitudo.*

Circa quod considerare oportet, quod aliud est *divisio,* quae fieri intelligitur circa res compositas ex partibus invicem separabilibus, cum separantur; sicut ex gr. dum praeciditur lignum in frusta, unde resultat partium *multitudo* · et aliud est *divisio* quae intelligitur verificari absque partium separatione, ubi intelligitur esse *pluralitas,* sive *multitudo* entium simpliciter ex hoc quod unum ex ipsis non est aliud; ut cum ex gr. consideratur homo, et equus, Petrus et Paulus, considerando quod sic habentur plures res, non quasi *partes* inter se separatae, sed ut totidem entia inter se *divisa* in quantum unum non est aliud.

287. — Et notandum est quod quando dicitur *unitas* entis consistere in indivisione, oportet intelligere quod talis *indivisio* importat non solum negationem *divisionis,* quae fit per *separationem* partium; sed maxime etiam importat negationem *divisionis,* quae intelligitur verificari, etiam non interveniente partium separatione, ex hoc quod *plura* habeantur, quorum unum non est aliud: unde dicitur ens esse *unum,* in quantum intelligitur quod in ipsum non cadit *divisio* ex qua habeatur *pluralitas.*

Quapropter hujusmodi divisio, quae intelligitur in entibus verificari simpliciter ex hoc quod unum ens non est aliud, dici posset potius *distinctio:* retento nomine *divisionis* ad significandam separationem unde resultat *pluralitas* partium.

Ast vero nomen *distinctionis* communius adhiberi solet ad significandam potius negationem *identitatis,* quam ad significandam negationem *unitatis.*

288. — Quid autem intelligitur nomine *identitatis?*.....

Nomine *identitatis* significatur ratio qua intelligitur ens cum seipso comparatum sibi ipsi convenire: unde etiam dicitur *identitas* esse convenientia entis cum seipso.

Quae *identitas* non aliud esse apparet quam ipsa entis

unitas: ex hoc enim quod ens intelligitur esse *in se indivisum* custodiens propriam suam *essentiam*, intelligitur cum se ipso convenire, seu intelligitur habere *identitatem.*

Attamen rigorose loquendo conceptus *identitatis* intelligitur aliquo modo differre a conceptu *unitatis:* siquidem *identitas* dicitur ad significandam simpliciter convenientiam entis cum se ipso; *unitas* vero dicitur ad significandam exclusionem *pluralitatis* entium: quapropter, etsi *unitas* non sit absque *identitate*, et *identitas* non habeatur absque *unitate;* tamen duo conceptus inter se discriminantur pro diverso respectu sub quo consideratur ens secundum alterutrius rationem.

Unde etiam intelligere est quod nomen *distinctionis* cum datum sit ad negandam in entibus *identitatem,* proprie loquendo non datur ad negandam *unitatem;* sed ad negandam *unitatem* datur nomen *divionis.*

289. — Attamen quia *distinctio* importat entium *pluralitatem* in quantum importat unum ens non esse alterum, haec *negatio* unius de altero, ut quaedam entium *divisio* reputatur; et sub hoc titulo *distinctio* quasi *divisio* denominatur, ubi sermo est de entium *pluralitate* non resultante ex partium separatione, sed consistente in hoc quod plura habeantur quorum unum non est alterum.

Cum itaque entium *pluralitas*, seu *multitudo* non intelligatur haberi nisi ex *divisione*, aut *distinctione*: non difficile recognoscitur quomodo ad quamcumque *pluralitatem*, sive *multitudinem* semper praesupponendum sit aliquod *unum.*

Divisio enim proprie dicta, quae fit per separationem *partium,* supponit *unum* constans ex partibus, in quo separatio *partium* fiat.

Distinctio vero, seu *divisio*, consistens in hoc quod plura habeantur, quorum unum non est aliud, et ipsa praesupponit *unum*, a quo ista *pluralitas* procedat. Quia plura *distincta* intelliguntur esse distincta ex hoc quod unum non est *aliud*, ex hoc scilicet quod in uno deficit esse alterius; unde *singula* intelliguntur non possidere completam et absolutam essendi perfectionem, sed habere esse solum *participative.* Sed ad *imperfectam* et participativam essendi rationem necessario praesupponendum est ens absolutum, et perfecte tale, unde talis participatio procedat. In ente autem absolute et perfecte tali nulla *divisio*, aut *distinctio* proprie et realiter cadere potest; sicut nec ulla circa ipsum *negatio* proprie haberi potest; quapropter necessario est *unum.* Ergo cuicumque entium *pluralitati*, seu multitudini, semper praesupponitur ens *unum.*

290. — Et etiam in ipsa entium *pluralitate*, seu multi-

tudine, ex divisione procedente, nunquam *unitatis* ratio omnino deficit: tum quia quaelibet *multitudo* quando consideratur ut est talis *multitudo*, habet rationem *entis* et *unitatis*, quatenus consideratur ut *indivisa* in sui ratione: tum quia quaelibet multitudo constat pluribus, quorum quodlibet in se consideratum est *unum*, ut est ens.

291. — Jam vero cum *unitas* intelligenda sit verificari in quolibet *ente*, in quantum est indivisum, intelligenda erit unitas esse diversi modi juxta diversos modos, quibus concipiuntur entia esse *indivisa*.

Et quidem primo: aliud est ens ita *indivisum*, ut nec ulla possibilis divisio in eo concipiatur; sub quo titulo dicitur ens simplex; et talis est Deus, qui omnimoda simplicitate gaudet. Aliud est ens quod quidem ut *indivisum* concipitur, sed in quo aliqua *divisio* cadere posse intelligitur; sub quo titulo dicitur ens compositum. Hujusmodi sunt *entia* omnia creata, quae cum singula *indivisa* considerentur, tamen aliquam *divisionis*, seu *distinctionis* rationem in se admittunt.

Unde primo distingui potest *unitas* in *unitatem simplicitatis*, quae absolute loquendo soli Deo competit; et in *unitatem compositionis*, quae in singulis creaturis intelligitur ex hoc quod in quolibet ente creato concipiuntur *plura* quaedam quasi *simul posita* ad ejus essentiam constituendam.

292. — Sunt autem diversi modi *compositionis*, qui verificari intelliguntur in *creatis* rebus.

Alia est enim compositio quantitativa, quae intelligitur in rebus corporeis ex hoc quod constat *partibus* materialibus invicem separabilibus, ejusdem naturae.

Alia est *compositio* materiae et formae, quae pariter in rebus corporeis intelligitur verificari; in quantum quaelibet res corporea intelligitur constare principio quodam *indifferenti*, quod est omnibus rebus corporeis *commune* (et dicitur *materia*), et constare alio principio *proprio* et *determinato*, quo constituitur in data natura et specie in qua subsistit (et dicitur *forma*).

Alia est *compositio* quae dicitur substantiae et accidentis; quae intelligitur verificari in omnibus rebus creatis, non solum corporeis, sed etiam incorporeis, uti sunt Angeli, et animae separatae; quatenus intelligitur quodlibet ens creatum constare ex suo *esse subsistenti*, et ex *accidentibus*, sive *modificationibus*, quae in ipso suo esse subsistenti verificantur, ut ex gr. corpus intelligitur constare suo esse subsistenti, et suis *qualitatibus*: spiritus intelligitur constare suo *esse subsistenti* et suis spiritualibus affectionibus, nempe cogitationibus, et volitionibus, quae in ipso verificantur.

Et ad hujus generis *compositionem*, quae communis est rebus corporeis et incorporeis, alii etiam compositionum modi reducuntur, qui apud Philosophos notantur; ut est ea quae dicitur compositio generis et differentiae, compositio attributorum, compositio potentiae et actus: de quibus opportunis locis dicere nobis occurret; unde hic eas indicasse sufficit.

293. — Non autem praetermittemus observare in hoc proposito quomodo etiam *spiritus* creati, secundum praedicta, habendi sint tamquam entia *composita*, non quidem ea vulgari compositione *quantitativa*, qua componuntur entia *corporea*; sed compositione substantiae et accidentis, atque alterius similis generis, ut indicavimus: unde intelligitur quod absolute loquendo solus Deus dici potest ens *simplex*; et quod spiritus creati appellari quidem poterunt substantiae *simplices* in comparatione ad *corpora*, non autem *simplices absolute*, quia verificatur in ipsis alicujus compositionis ratio.

294. — Deinde *unitas* distinguenda est in unitatem, quae denominatur unitas *per se*, sive *essentialis*, et in unitatem, quae dicitur unitas *per accidens*, sive *accidentalis*.

Unitas *per se*, sive *essentialis*, ea praecipue dicitur, quae verificatur in ente *simplici*, ut tali; a quo excluditur *compositionis* ratio, unde intelligitur esse *indivisibile*.

Dicitur autem unitas *per se*, sive *essentialis*, etiam ea quae verificatur in entibus *compositis*, quando *compositio* talis est, ut, si supponatur divisio fieri inter *componentia*, *componentia* singula *per se* in *actu* consistere non possint, propterea quod singula non habent in propria ratione *completum* esse. Sic ex. gr. in ente corporeo considerato ut componitur ex *materia* et *forma* intelligitur esse unitas per se sive essentialis, quia *materia* et *forma* si supponantur in separato non habent subsistere actu, cum non habeant in respective propria ratione completum esse; sed sint tantum *principia* essendi *incompleta*, quae invicem complentur ex reciproca conjunctione, qua constituunt determinatam quamdam naturam.

Appellatur autem unitas *per accidens*, sive *accidentalis*, ea quae verificatur in entibus *compositis*, quando talis habetur *compositio*, ut si supponatur *divisio* fieri inter *componentia*, *componentia* singula per se consistere possint in actu, eo quod in propria ratione habent completum proprium esse. Ita ex. gr. in exercitu aliquo intelligitur esse unitas per *accidens*, sive *accidentalis*, considerando quod si supponatur divisio fieri inter milites componentes exercitum, singuli milites in propria ratione per se consistere possunt in actu, cum singuli habeant proprium esse *completum*, quo subsistunt.

295. — Ad hoc genus unitatis *accidentalis* reducitur uni-

tas, quae dicitur unitas *aggregationis*, qualis verificatur ex. gr. in acervo lapidum simul positorum, et unitas, quae dicitur unitas ordinis, qualis verificatur ex. gr. in totalitate rerum univèrsum constituentium; quatenus in hujusmodi *unitatibus* intelligitur semper, quod supposita componentium divisione, singula *componentia* in propria ratione per se actu consistere possunt, cum habeant singula proprium esse *completum*.

296. — Quoniam autem *unitas* sequitur ens; et ens quodcumque creatum considerari potest non solum ratione suae *individualitatis*, sed ratione sui *generis*, et ratione suae *speciei;* intelligitur quod unitas distinguenda etiam sit in unitatem *individualem* quae appellari solet unitas *numerica*, in unitatem *genericam* et in unitatem *specificam;* prout consideratur ens ut *indivisum* vel *numero*, vel *genere*, vel *specie*.

297. — Quum vero identitas unitatem omnino comitetur, intelligendum erit quod alia est identitas *numerica*, alia identitas *specifica*, alia identitas *generica*.

Et consequenter etiam admittenda erit distinctio *numerica*, distinctio *specifica*, distinctio *generica;* prout intelligantur entia invicem *divisa*, seu *distincta* vel *numero*, vel *genere*, vel *specie*.

298. — Circa quod adhuc observare oportet quod *distinctio* non solum cadere intelligitur inter ens subsistens, et aliud ens subsistens, sed etiam, pro diversis compositionum modis supra indicatis, cadit inter *substantiam* et *accidens;* inter unum accidens et aliud accidens, inter unum attributum et aliud attributum etc.

Unde *distinctio* alia dicitur *substantialis*, alia *accidentalis*, sive *modalis*.

Distinctio *substantialis* dicitur ea quae verificatur inter unam *substantiam*, et aliam *substantiam;* inter unam *naturam*, et aliam *naturam*, quae denominatur etiam distinctio *essentialis*. Ita ex. gr. inter Petrum et Paulum verificatur distinctio *substantialis;* inter hominem et equum verificatur distinctio *substantialis*, sive *essentialis*.

Distinctio *accidentalis*, sive *modalis*, ea dicitur quae verificatur inter substantiam et ejus accidentia; vel inter unum accidens et aliud accidens: ut ex. gr. inter corpus aliquod, et ejus colorem; vel inter album colorem, et viridem.

299. — Et hujusmodi *distinctiones*, quae intelliguntur in facto verificari in entibus, quatenus realiter in ipsis entibus habetur aliquid quod non est aliud, et aliud quod non est aliud, dicuntur distinctiones *reales*.

300. — Evenit autem ut mens nostra rem unam considerans, in qua non notat aliquid quod in facto sit aliud ab

alio, quamdam tamen distinctionis speciem inducat, rem ipsam *unam* sub diversis aspectibus considerando: et hujusmodi *distinctio*, dicitur *distinctio rationis*, seu *distinctio mentalis*.

Talis *distinctio* est quae admittitur inter *divina attributa*, in quibus revera non est *distinctio*, cum in re unum non sit aliud ab alio; sed *distinctio* concipitur ex hoc quod consideratur Deus in ordine ad diversas perfectiones creaturarum; eique attribuuntur omnes tamquam *principio* ex quo derivant.

301. — Quae distinctio appellatur *mentalis*, non quasi ad significandum quod sit merum arbitrarium opus mentis nostrae absque fundamento in re: quia revera in hoc quod Deus est prima causa omnium rerum, habetur ratio ad tribuendum ei singulas creaturarum perfectiones, quas in ipsis creaturis multiplices et distinctas recognoscimus; quamvis intelligamus in Deo revera talem multiplicitatem et distinctionem, non esse admittendam; unde est quod hujusmodi distinctio denominatur distinctio *mentalis*, seu distinctio *rationis*, non autem distinctio *realis*.

302. — Adhuc sciendum est quod res, quae inter se distinguuntur, quando distinguuntur ita ut una ab alia distinguatur *specie*, aut *genere*, dicuntur res inter se *diversae*. Ita ex. gr. homo dicitur *diversus* ab equo, et equus dicitur *diversus* ab homine, quia homo et equus differunt inter se *specie*.

Quando autem res distinguuntur inter se *individualiter*, ex hoc scilicet quod una singularis res non est alia, et alia non est alia, dici solent simpliciter inter se *distinctae*: non autem *diversae* dicuntur, nisi in quantum differant etiam *specie*. Ita ex. gr. Petrus et Paulus dicuntur inter se *distincti*, non autem *diversi*, quia *specie* non differunt: Petrus et equus sunt inter se distincti individualiter, et *diversi specie*.

Ex quo intelligitur quomodo distinctio *individualis*, sive *numerica*, verificatur simul cum identitate specifica, quando plura individua habentur in eadem *natura*; quae plura individua per hoc inveniuntur esse sub uno respectu distincta, sub alio vero *identica*.

Quae *identitas* inter plura individua *distincta* intelligi potest verificari non solum quatenus ipsa individua in eadem *natura* consistunt; sed etiam quatenus iisdem *accidentibus* exornari inveniantur; sive sit eadem natura, sive etiam sit *diversa*.

Porro cum *identitas* inter plura individua verificatur ex hoc quod ipsa conveniunt in eadem *natura*, dicitur haberi inter ipsa indentitas *essentialis*; ut est ex. gr. inter Petrum et Paulum.

303. — Cum vero *identitas* verificatur inter plura individua ex hoc quod exornantur iisdem *accidentibus*, dicitur haberi inter ipsa identitas *accidentalis* (sive habeatur inter ipsa etiam identitas essentialis, sive non). Ita ex. gr. inter duo individua quae conveniunt in eadem figura, vel colore, vel statura, habetur identitas *accidentalis*.

Quae identitas accidentalis duplicis praecipue modi distinguenda occurrit; nempe identitas in *quantitate*, et identitas in *qualitate*.

304. — Identitas in quantitate dicitur proprio nomine *aequalitas*; et ejus negatio dicitur *inaequalitas*. quae diversi modi esse potest pro diversis quantitatis rationibus, quae in entibus verificantur. Ita ex. gr. Petrus et Paulus poterunt esse inter se *aequales* statura, aetate, divitiis etc., vel poterunt esse sub talibus rationibus *inaequales*.

305. — Identitas in qualitate dicitur proprio nomine *similitudo*; et ejus negatio appellatur *dissimilitudo*, seu *difformitas*, quae et ipsa diversimode verificari potest pro diversis qualitatis rationibus. Ita ex. gr. inter Petrum et Paulum poterit esse *similitudo*, vel *dissimilitudo* vultus, *similitudo*, vel *dissimilitudo* indolis et ingenii etc., inter lupum et canem poterit esse *similitudo* in feritate, in colore, in membrorum conformatione etc.

306. — Solent recentiores Philosophi in hoc proposito quaestionem instituere, num dari possint in rerum natura duo, vel plura individua inter se perfecte *similia*; adeo ut unum ab altero *indiscernibile* existat et solo *numero* inter se differre inveniantur.

Circa quod sciendum est quod Leibnitius qui primus cum Clarkio hac de re disputationem invexit, toto pectore contendit duo indiscernibilia in Natura non dari, non praecise (ait ipse) quia in re ipsa habeatur repugnantia, sed quia esset contra Dei sapientiam hoc facere, cum talium duorum *existentium* foret *una et eadem ratio sufficiens*, unde alterutrum absque ratione sufficienti existeret, et collocaretur in universo.

307. — Ast vero, in primis determinandum est in quo praecise quaestio consistat.

Si enim quaestio fiat, num Deus efficere possit plura individua *indiscernibilia* hoc modo ut inter singulorum *accidentia* non habeatur numerica *distinctio*: facile quisque recognoscit hoc esse omnino absurdum; quia cum *accidentia* non habeant subsistere nisi in subjecto cui inhaerent, intelligitur quod sicut numerica distinctio cadit inter singula subjecta, ita etiam respective inter singulorum *accidentia* necessario cadere debet.

Si vero fiat quaestio, num existere possint in actu plura individua invicem realiter *distincta*, quae tamen tanta inter se potiantur *similitudine*, ut in singulorum accidentibus, non habeantur differentiae, quibus invicem discriminentur: facile quisque concedet hoc probe evenire posse respectu ad cognitionem nostram, quia nos consideratione nostra minutissimas rerum differentias saepe saepius non advertimus: et etiam absolute loquendo talis *indiscernibilitas* verificari posse intelligitur ex hoc quod nulla concipitur repugnantia in supponendo similitudinem inter plura entia *perfectissimam* et *absolutam*.

Nec attendenda est Leibnitii sententia quod, suppositis pluribus individuis perfecte similibus, non haberetur singulorum omnium *sufficiens ratio*: etenim cum revera illa plura inveniantur esse *plura* et distincta, singula propriam naturam habentia, singula in mente divina propria et distincta ratione sunt cognita; et hoc sufficit ut pro divinae voluntatis placito in rerum natura existentiam obtinere possint.

308. — Hic tamen opportunum ducimus etiam quaestionem indicare, qua Scholastici disputant in quo sita sit ratio *unitatis numericae*, quae verificatur in singulis entibus corporeis; qua *unitate* singula ista entia invicem distinguuntur, unde etiam dici potest ratio reciprocae *distinctionis* inter ipsa.

Circa quod considerandum est quod in qualibet re corporea concipitur aliquid quo est *corporea*, quod est commune omnibus corporeis rebus; et concipitur aliquid quo res constituitur in aliqua determinata *natura*, seu *specie* ab aliis distincta.

Principium commune *indifferens*, quod competit omnibus rebus corporeis, quo sunt res corporeae, dicitur *materia*.

Principium *distinctivum* quo res determinantur ut sint in data aliqua *natura*, sive *specie*, potiusquam in alia, dicitur *forma*.

Itaque *forma* est ratio, qua distinguuntur res quantum ad naturam, sive *speciem*. et ea est quae inducit in singulares res *unitatem*, aut *distinctionem*, quae dicitur *specifica;* qua scilicet intelliguntur res vel in eadem, vel in diversa natura subsistere.

Quaestio autem est in quo consistat ratio qua singulae res corporeae in eadem natura subsistentes, invicem distinguantur, et respective propriam unitatem obtineant; quae distinctio, aut unitas appellatur distinctio, aut unitas *numerica*.

Planum est autem quod distinctio haec aut unitas numerica non potest procedere ex rerum *forma* supra indicata; quia *forma*, ut diximus, importat unitatem aut distinctionem *specificam*, non autem *numericam* proprie dictam.

309. — Unde ergo erit ratio unitatis, aut distinctionis numericae proprie dictae?

Cum praeter *formam* et *materiam* in corporeis rebus nullum aliud principium habeatur, intelligere oportebit quod quia ratio distinctionis aut unitatis numericae in ipsis non procedit ex *forma*, procedere debeat ex *materia*.

Et hoc est quod Scholastici affirmant ubi determinant quod principium individuationis, id est principium *unitatis* et *distinctionis numericae*, quo unaquaeque res singularis corporea est in se *una*, et ab aliis distincta, est *materia*.

310. — Quod quidem volunt intelligendum esse non de materia communiter considerata ut est *materia*; quia sic considerata, uti jam diximus, materia est principium *commune indifferens*, quod nullam distinctionem, nullamque *individualitatem* inducere potest; sed dicunt hoc esse intelligendum de *materia* considerata sub dimensionibus, quam appellant materiam *signatam*.

Dicitur enim signari *materia* ex hoc quod *forma* ei imprimitur, unde resultat res corporea, sub ratione quantitatis, cum partibus ordine quodam inter se dispositis et consistentibus; ut sic singulae res corporeae propriam veluti materiae portionem ut ab aliarum portione *divisam* obtineant, et per hoc forma, quae ex se *universalis* est et *communis*, fiat *singularis* et *individua*, indeque habeatur res in se *una* et *numerice distincta* a singulis aliis, quae per eamdem unam formam *universalem* in eadem una *specie* subsistunt.

311. — In substantiis autem *spiritualibus*, in quibus non est *materia*, non potest esse principium individuationis numericae ut est in rebus corporeis: sed si sermo sit de animabus humanis, quae, etsi sint substantiae spirituales per se subsistentes, tamen naturaliter dicunt relationem ad corpus, singulae distinguuntur *numerice*, et *individuantur*, per ordinem ad corpus per ipsas informandum. Si vero sermo sit de angelis, qui sunt substantiae spirituales omnino extra ordinem materiae, singuli invicem distinguuntur et *individuantur* non distinctione et *unitate* pure *numerica*, sed simul *numerica* et *specifica*; tali modo scilicet quod quilibet angelus, sicut distinguitur *individualiter* ab altero distinguitur etiam *specifice*; et totidem sunt angelorum *species diversae*, quot numerantur angeli singulares inter se distincti.

312. — Ratio autem qua in angelis non habetur *distinctio* et *unitas* pure *numerica*, idest non habentur plura individua intra unam et eamdem *speciem*, sed singuli *diversas species* constituunt, secundum divum Thomam in hoc posita est, quod cum angeli non sint compositi ex materia et forma,

ideoque considerandi sint singuli tamquam simplices formae, sequitur, quia impossibile sit esse duos angelos unius speciei; sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates, cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis.

ARTICULUS SECUNDUS

I.

De Veritate Quaestiones nonnullae.

313. — Diximus jam veritatem in omni ente haberi ex hoc quod quodlibet ens concipitur referibile tamquam objectum ad intellectum sic ut inter intellectum et ipsum objectum habeatur conformitas, seu *adaequatio,* in qua proprie *veritas* consistit.

Recognoscitur ergo quod ad habendam veritatem requiritur res, quae ut objectum ad intellectum referatur, et requiritur actio intellectus circa objectum ipsum.

Quaestio itaque in hoc proposito institui potest, utrum ratio veritatis derivetur ab intellectu ad res intellectas, an vero potius derivetur ad intellectum ab ipsis rebus.

314. — Circa quod audiendus est Angelicus Doctor, qui sequenti modo disserit: *Dicendum quod sicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem; quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente: appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus quod est bonum, est in re appetibili: sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni: ita cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.*

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem, vel per se, *vel* per accidens. Per se *quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse:* per accidens *autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis* per se, per accidens *autem comparatur ad intellectum, a quo non*

dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera. quae assequitur similitudinem formae, quae est in mente artificis: et dicitur oratio vera in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum praeconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. (S. T. P. 1. Q. 16. A. 1.).

Ex quibus rebus apparet quomodo intellectus divinus, a quo omnia dependent, est ille unde derivat ratio *veritatis* ad quamcumque rem *veram;* quapropter res omnes verae dicuntur verae primario, et absolute per ordinem ad intellectum Dei.

315. — Quoniam autem etiam intellectus creatus pro modo suo aptus est res cognoscere tali modo ut habeatur *adaequatio* inter ipsum intellectum cognoscentem et res ab ipso cognitas; seu quatenus res aliqua ab intellectu creato dependet, ut in artifice, qui rei faciendae ideam in animo sibi efformat; seu quatenus simpliciter res cognoscibiles cognitioni ipsius intellectus praesentantur, et ab eo legitime apprehenduntur. recognoscendum est quod res, etiam ut referuntur ad intellectum creatum, legitimo titulo appellantur verae; non quidem *primario* et *absolute* sicuti dicuntur in ordine ad intellectum divinum, sed secundario et subordinate, secundum quod importat natura intellectus *dependentis* et *imitativi*, qualis est intellectus finitus.

316. — Ex quo etiam recognoscere est quomodo res omnes ad intellectum divinum comparantur ut mensuratum ad mensuram, quia res omnes ab intellectu divino dependent ut sint illud quod sunt: e contra vero ad intellectum creatum res comparantur ut mensura ad mensuratum; quia non dependet ab intellectu creato ut res ab ipso cognitae sint id quod sunt; sed magis dependet cognitio ipsius intellectus ab eo quod res sunt id quod sunt in seipsis.

317. — Alia quaestio hic proponitur ad determinandum utrum, quia ad habendam veritatem oportet ut interveniat operatio intellectus circa rem cognoscibilem; ista operatio intellectus quae requiritur, sit operatio quae dicitur simplex apprehensio, an vero sit operatio, quae dicitur *judicium.*

Quam quaestionem aliis verbis sibi proponit Angelicus

Doctor inquirendo utrum veritas sit tantum in intellectu dividente et componente; scilicet in intellectu affirmante aut negante; idest in intellectu judicante. Et affirmat quod ratio veritatis proprie et complete invenitur solum in actu compositionis et divisionis intellectus, in actu autem simplicis apprehensionis non invenitur nisi inchoative, et incomplete.

Et revera: ratio veritatis perfecte et complete debet inveniri in actu intellectivo perfecte et complete tali. Atqui actus intellectivus perfecte et complete talis est actus judicii; nempe actus intellectus componentis et dividentis; idest affirmantis vel negantis: siquidem simplex apprehensio non complet cognitionis actum, sed solum inchoat in ordine ad efformandum *judicium* quod eam subsequitur: in quo mens affirmationem aliquam, vel negationem circa rem apprehensam fert; et sic actum cognitionis explet. Ergo ratio veritatis perfecte talis invenitur in actu judicii, non autem in actu simplicis apprehensionis.

Quoniam vero et ipse actus simplicis apprehensionis, quamvis non sit actus cognitionis perfectus et completus, sed sit solummodo inchoatio quaedam actus, qui completur in judicio, est tamen quoddam principium intellectivi actus, et est quaedam initialis *cognitio*, affirmandum est quod etiam in simplici apprehensione quodammodo veritas habetur, non quidem perfecta, sed veluti inchoata, consistens in *adaequatione* seu *conformitate*, quae naturaliter instituitur inter intellectum rem apprehendentem, et rem ipsam ab intellectu apprehensam; quatenus intellectus intelligendo, rei intelligibilis *formam*, seu *similitudinem* in se assumit.

Et quia haec *similitudo* seu *conformitas* inter intellectum et rem intellectam in nullo casu potest deficere, eo quod natura ipsa sua intellectus dum applicatur ad intelligendum objectum aliquod, ipsius objecti imagine informatur; recognoscitur quod hujusmodi veritas quae locum habet in simplici rerum apprehensione, in quocumque talis simplicis apprehensionis actu, necessario invenienda sit: unde dici solet quod intellectus simpliciter apprehendens est semper *verus*.

318. — Circa quod considerare oportet quod intellectus divinus, qui res omnes cognoscibiles cognoscit, eas cognoscit non diversis et variis cognitionis actibus, sed uno aeterno et simplicissimo actu, qui cum ipsa infinita Dei essentia identificatur. Quapropter distinctio quae ponitur inter actum intellectivum simplicis apprehensionis, et actum judicii, admittenda est quantum ad intellectum *nostrum*, qui in sua cognitione procedens de imperfecto ad perfectum prius res simpliciter apprehendit, et inde de eis judicat: quantum autem ad in-

tellectum divinum qui uno suo aeterno et perfectissimo actu omnia simul apprehendit, et de omnibus simul judicat absque ulla successione, talis distinctio locum habere non potest; sed simpliciter affirmare oportet quod in intellectu divino omnia quaecumque perfectissime sunt cognita, et quod respectu ad ipsum omnia perfectissime sunt *vera*.

319. — Alia quaestio est num veritas sit *una*, an vero sint *plures veritates* inter se distinctae.

Circa quod attendenda sunt sequentia Angelici Doctoris verba: *Ratio veritatis in duobus consistit; in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum, quamvis reducatur in Deum sicut in causam efficientem, et exemplarem, nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re judicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se ex qua completur ratio veritatis. Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter*. (1. Sent. D. 19. Q. 5. A. 2.).

Si loquamur de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates, et in uno et eodem intellectu secundum plura cognita..... Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem; et sic licet plures sint essentiae, vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae. (S. T. P. 1. Q. 16. A. 6.).

320. — Alia quaestio est utrum veritas sit *aeterna*.

Et Angelicus ait: *Res denominantur verae a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus in ipso solo veritas aeternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit aeternum, quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus*. (S. T. P. 1. Q. 16. A. 7.).

321. — Alia etiam quaestio est utrum veritas sit *immutabilis*.

Et circa hoc Angelicus sequenti ratione loquitur: *Si accipiatur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem,*

non in falsitatem: veritas enim est forma maxima generalis, cum verum et ens convertantur; unde sicut facta qualibet mutatione res remanet ens, quamvis secundum aliam formam per quam habet esse; ita semper remanet vera, sed alia veritate: quia quamcumque formam, vel etiam privationem per mutationem acquirat, secundum eam divino intellectui conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcumque dispositionem. Si autem consideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum, vel e converso, tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam. Cum enim veritas sit adaequatio rei et intellectus, ab aequalibus autem si aequalia tollantur, adhuc aequalia remanent, quamvis non eadem quantitate; oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas, sed alia; sicut si Socrate sedente intelligatur Socratem sedere, et eo postmodum non sedente intelligatur non sedere. Sed quia ab uno aequalium si aliquid tollatur, et nihil a reliquo, vel si ab utroque inaequalia tollantur, necesse est inaequalitatem provenire, quae se habet ad falsitatem sicut aequalitas ad veritatem; inde est quod si intellectu vero existente mutetur res non mutato intellectu, vel e converso, aut utrumque mutetur, sed non similiter, provenit falsitas; et sic erit mutatio de veritate in falsitatem: sicut si Socrate existente albo intelligatur albus esse, verus est intellectus; si autem postea intelligit eum nigrum, Socrate albo remanente: vel e converso Socrate mutato in nigredinem, adhuc albus intelligatur: vel eo mutato in pallorem, intelligatur esse rubeus; erit falsitas in intellectu. Et sic patet qualiter veritas mutatur, et qualiter non mutatur. (Quaest. Disp. de Ver. I. A. 6.).

II.

De Falsitate.

322. — Oppositum *veritatis* dicitur *falsitas*, seu *error*: quapropter sicuti *vera* dicuntur mentis *judicia* ubi adest legitima *adaequatio* rei et intellectus; e contra dicuntur *falsa*, seu *erronea* judicia ubi talis legitima rei et intellectus *adaequatio* non habeatur.

Ex hoc non difficile erit recognoscere quomodo *falsitas* accidere non potest nisi in intellectu creato; qui cum sit defectibilis, dum procedit ad judicium efformandum circa aliquid, potest judicium ferre, quod rei judicatae non inveniatur conforme.

Intelligitur etiam quod proprie loquendo *falsitas* non est in rebus, sed in actu intellectus deficientis; et *falsitas* rebus

attribui non potest, nisi per ordinem ad intellectum, in quantum consideratur quod actus intellectus inveniatur extra debitam adaequationem cum ipsis rebus.

Intellectus Dei cum sit omnino perfectus, nullo modo *falsitati* subesse potest: et intelligitur quod nulla umquam res dici possit *falsa* per comparationem ad intellectum divinum; cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat, ita ut inter res et divinam cognitionem perfectissima semper consistat conformitas.

Intellectus autem noster a proprio ordine in suis actibus in quibus ipse seipsum movet ad judicandum de rebus sibi non satis exploratis deficere potest; et sic in *falsitatem* incurrere.

Et hoc dicimus evenire posse solummodo in actibus in quibus intellectus movet seipsum ad *judicandum* circa res non satis exploratas; quia in actibus *simplicis apprehensionis* in quibus intellectus naturaliter informatur *specie* rei apprehendibilis, error intervenire non potest; eo quod *intelligibilis forma* simpliciter considerata non potest non inveniri conformis objecto quod natura sua repraesentat: et insuper etiam in judiciis quae natura duce fert intellectus circa *prima cognitionis principia* omnibus evidenter manifesta, *falsitas* irrepere non potest.

Evenit igitur *error* in actu *judicativo* intellectus nostri, ubi ejus cognoscitiva operatio deficit a debita rectitudine.

323. — Hoc autem, ut quisque videt, totum est ex parte intellectus, qui in suis actibus non legitime procedit. Sed quaestio agi potest num ratio *falsitatis* locum habere possit in ipsis rebus: ita ut quodammodo res ipsae *falsae* appellandae recognoscantur. Circa quod audiendus est Angelicus Doctor, qui sequenti modo loquitur: *Per ordinem ad intellectum nostrum res possunt dici* falsae, *non simpliciter, sed secundum quid; et hoc dupliciter.* Uno modo *secundum rationem significati, ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur, vel repraesentatur oratione, vel intellectu falso: secundum quem modum quaelibet res potest dici esse falsa, quantum ad id, quod ei non inest: sicut si dicamus quod* diametrum est falsum commensurabile *et quod* Tragoedus est falsus Hector; *sicut et contrario potest unumquodque dici verum secundum id quod competit ei.* Alio modo *per modum causae, et sic dicitur res esse falsa, quae nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quae exterius apparent, de rebus judicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo, et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quae in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur

esse falsa secundum illas res: sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus quod ea res falsas nominamus, quae verisimilia apprehendimus. *Et Philosophus dicit quod falsa dicuntur quaecumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quae non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amativus falsarum opinionum, vel locutionum, non autem ex hoc quod potest eas confingere; quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur.* (S. T. P. 1. Q. 17. A. 1.).

324. — Quoniam autem in homine non est solum intellectus, sed simul cum intellectu habetur alia potentia *cognoscitiva* inferioris ordinis quae dicitur *sensus;* quaestio occurrere potest num et in actibus sensitivis locum habere possit *falsitas.*

Circa quod Angelicus ait quod *falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem, sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus. Sensus non cognoscit veritatem, quia non cognoscit conformitatem inter suam cognitionem et rem cognitam: licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem, quae est inter rem visam, et id, quod ipse apprehendit de ea.* (S. T. P. 1. Q. 17. A. 2.).

325. — Cognitio *sensitiva* in proprio ordine imitatur quodammodo ipsum ordinem *cognitionis intellectivae;* nempe apprehendendo, et judicando pro suo modo res quae sub ejus actionem cadunt.

Quantum ad simplicem *apprehensionem* sensus non fallitur circa proprium objectum; quando sensus sit in debita dispositione secundum suam naturam.

Accidit autem ut falsitas sit in sensu, quando sensus per suum judicium judicet rem aliter quam res ipsa est in facto.

Quod quidem evenit quatenus sensus applicatur ad judicandum circa objectum non respective proprium; ut cum ex. gr. visus inconsulto tactu fertur ad judicandum de distantia, de figura, aut conformatione alicujus objecti secundum quod apparet; vel etiam quatenus sensus judicat ubi propter aliquod impedimentum ejus naturalis operatio perturbatur: quod impedimentum potest esse vel ex parte ipsius organi sensitivi; ut cum ex. gr. aegrotus propter gustum indispositum judicat cibum esse amarum, qui revera talis non est: vel ex parte medii quod intervenit ad actionem sensus; ut cum ex. gr. propter interpositum aliquod coloratum res visibiles tali colore apparent affectae: seu per aliquam lucis deviationem aut alterationem aliquo titulo oculis monstrantur aliter ac sunt, et secundum talem apparentiam judicantur.

326. — Inter sensus autem praeeminet *imaginatio*, seu phantasia; quae est interior virtus animalis apta non solum apprehendere res actu praesentes, dum exteriores sensus afficiunt, sed etiam apta apprehendere per imagines repraesentativas objecta absentia alias apprehensa; nec non et nova quaedam ex jam apprehensis sibi confingere.

Haec autem nobilissima inter vires sensitivas, ea est ex qua praecipue procedit judicium circa res sensibiles; et quando phantasia simpliciter ex phantasmatis praesentia judicat praesentem rem quae in facto non est praesens, aut judicat existere ex parte rerum id quod sibi confingit; tunc intervenit *falsitas* in sensitivo judicio

Porro *falsitas* hujusmodi, ut quisque videt, accidit in judiciis sensitivis ex defectiva operatione sensuum, et tota se tenet ex parte subjecti judicantis.

327. — Quaestio autem esse potest num ex parte rerum apprehendibilium per sensus haberi possit *falsitas* tali pacto ut res aliquae *sensibiles* ut sensibiles, in se *falsae* existimandae sint.

Circa quod respondendum erit juxta ea quae supra dicta sunt: quod revera nulla res *per se* dici potest *falsa*, sed *per accidens* in comparatione ad virtutem cognoscitivam dici possunt *falsae res*, quae ex apparentia qua praeseferunt aliarum rerum similitudinem, aptae sunt judicium cognoscentis illudere: ut sic dicamus, quod etiam respectu ad cognitionem sensitivam, illae res appellandae sunt *falsae*, quae propter verisimilitudinem cum aliis, falsam opinionem de se inducere gestiunt.

ARTICULUS TERTIUS

I.

De Bonitate, et de diversimodae bonitatis distinctionibus Quaestiones.

328. — *Bonitas*, ut diximus, est proprietas, seu affectio entis, qua ens est objectum appetibile; unde unumquodque dicitur *bonum* in quantum aptum est movere appetitum ad sui appetitionem. *Bonum est* (ait Aristoteles) *quod omnia appetunt*. Quae sententia non sic accipienda est ut intelligatur aliquod non esse *bonum* nisi appetatur ab omnibus; sed ut intelligatur quod quidquid appetitur, appetitur ex hoc quod *bonum* est; et quod appellatur *bonum* quatenus est *appetibile*.

1. Distinguitur *bonitas* in bonitatem *transcendentalem*, et

in bonitatem *moralem:* unde distinguitur bonum in bonum *transcendentale,* et in bonum *morale.*

Bonum *transcendentale,* quod etiam dicitur bonum *bonitate entis,* appellatur ens quodcumque, in quantum intelligitur ut objectum appetibile ex hoc quod nihil ei deest eorum, quae spectant ad ejus esse: et sub tali ratione intelligitur esse *perfectum.*

Bonum *morale* dicitur *motio* et *operatio* voluntatis, quatenus intelligitur *recta* per conformitatem ad regulam rationis; sub quo titulo intelligitur esse perfecta in proprio ordine.

Recognoscendum est autem quod bonitas *moralis* in actibus voluntariis, non excludit bonitatem *transcendentalem*, sed ipsam praesupponit; ipsae enim actiones voluntariae quatenus sunt aliquid, habent rationem entis; ideoque habent rationem bonitatis *transcendentalis,* quae in omnibus verificatur ubi verificatur ratio essendi.

2. Distinguitur bonitas in *realem,* et *apparentem;* unde aliud est bonum *reale,* seu *verum,* aliud est bonum *apparens.*

Bonum *reale* illud est quod proprie per se aptum est appetitum movere, in quantum appetitui est conveniens.

Bonum *apparens* illud est quod movet appetitum non proprie per se ut conveniens appetitui, sed quia ex falsa opinione existimatur ut conveniens, cum tale revera non sit. Unde bonum *apparens* non est *bonum,* et denominatur bonum propter apparentiam, qua movet appetitum.

Haec autem distinctio, ait Suarez, posset convenire cuique rei: datur enim ex. gr. aurum verum et aurum apparens, mel verum, et mel apparens etc. Peculiari tamen ratione in bono haec partitio declaratur: quia ratio bonitatis rebus attribuitur in quantum per apprehensionem existimantur res appetitui convenientes; unde ubi apparet hujusmodi convenientia, apparet etiam *bonitas:* quae cum non habeat nisi speciem, merito distinguenda est a bonitate, quae proprie est bonitas.

Nec tamen in ipsa bonitate apparenti deficit omnino ratio qua bonitatis nomen sibi usurpet: quia cum *bonitas* consistat in *appetibilitate* rei, cumque *appetibilitas* etiam in *apparenti bono* se prodat, intelligitur quomodo sub tali respectu in ipso inveniatur titulus, quo *bonum* denominetur.

3. Distinguitur bonitas in *absolutam* et *relativam.*

Bonitas *absoluta* intelligitur in ente quando consideratur simpliciter in sua intrinseca perfectione, qua aptum est movere appetitum. Hujusmodi bonitas coincidit cum bonitate *transcendentali*, de qua supra dicebamus; quae verificatur in quolibet ente per se considerato.

Bonitas *relativa* intelligitur in re quando consideratur sub quadam propria perfectione, qua alteri rei peculiariter convenit. Sic cibus intelligitur bonus bonitate *relativa* in ordine ad vitam animalem conservandam, et nutriendam.

4. Distinguitur bonitas in bonitatem *spiritualem*, et in bonitatem *corpoream*, sive *animalem*, aut *physicam*.

Bonitas *spiritualis* est perfectio, quae intelligitur competere enti *spirituali* ut tali; ex. gr. scientia, immortalitas, virtus, etc.

Bonitas *corporea*, seu *animalis*, aut *physica* est perfectio quae intelligitur competere enti *corporeo*, et maxime viventi, in quantum iis dotibus exornatur, quae ejus naturae, ut tali, conveniunt. Hujusmodi sunt ex. gr. vita organica, integritas membrorum, sanitas, robur etc.

5. Distinguitur bonitas in bonitatem *utilem*, et bonitatem *honestam*, et bonitatem *delectabilem*: unde denominatur bonum vel *utile*, vel *honestum*, vel *delectabile*.

Bonum *utile* dicitur illud quod est *appetibile* non *propter se*, sed quatenus inservit ad alterius boni assecutionem. Ut ex. gr. medicina, quam non *propter se* volumus, sed quatenus inservit ut medium ad sanitatem recuperandam.

Bonum *honestum* dicitur illud quod appetitur *propter se*, quatenus est *per se* conveniens appetitui; quod maxime intelligitur de *appetitu rationali* seu de voluntate. Ut ex. gr. amicitia Dei, sapientiorum et probatorum hominum gratia, et commendatio etc.

Bonum *delectabile* denominatur *bonum*, in quantum appetitur quatenus importat satisfactionem et quietem appetitus. Quod intelligitur tum de appetitu *rationali*, tum de appetitu *sensitivo*. Sic ex. gr. testimonium bonae conscientiae, quatenus desideratur ut est satisfactio et tranquillitas animi, est bonum delectabile secundum rationalem appetitum. Cibus conveniens, quatenus desideratur ut est satisfaciens gustui, est bonum delectabile secundum appetitum *sensitivum*.

329. — Haec vero distinctio boni in *delectabile*, *utile*, et *honestum*, non est intelligenda ut distinctio quae fiat per *oppositas res*, quasi non possint isti tres bonitatis modi simul verificari in una et eadem re; quin immo dum loquamur de bonis prout in rerum creatarum ordine intelligi possunt, dicendum est quod illud quod est *honestum*, est etiam *utile* et *delectabile*; et quod illud quod revera est *utile*, est etiam *honestum*, ideoque et quodammodo *delectabile*; et quod illud quod est *delectabile* secundum rectitudinem naturalis appetitus est *honestum*, ut naturae conveniens, et est etiam *utile* secundum quod consideretur ut *medium* in ordine ad aliud. Sed

distinguuntur hi tres *bonitatis* modi per diversas et oppositas rationes sibi respective proprias; tali pacto ut dicatur simpliciter *delectabile* illud quod consideratur ut satisfactionem et delectationem afferens, praescindendo ab ejus *honestate*, aut *utilitate*; et dicatur simpliciter *utile* illud quod consideratur ut inserviens quasi medium ad aliud bonum assequendum, praescindendo ab illius *delectabilitate*, aut *honestate*: et dicatur simpliciter *honestum* illud quod consideratur ut est appetibile propter se, quatenus naturali appetitui est conveniens, praescindendo ab ejus *utilitate*, et *delectabilitate*.

330 — Circa quod tamen considerandum occurrit quod cum natura nostra humana in praesenti conditione, propter *originalem corruptionem* deordinata existat, quatenus sensus contra rationis ordinem insurgit; saepe nimis accidit ut bonum delectabile secundum sensum appetatur cum praejudicio contra rationis praescriptum; quod, ut quisque videt, non potest esse *honestum*: quapropter ubi ratio sensitivae inclinationi deordinatae succumbat, ab operandi honestate recedit. Et etiam notare praestat, quod cum ex ipsa *originali corruptione* natura nostra infirmitati obnoxia evaserit, inde provenit ut aliquando ad infirmitatem praecavendam, aut reparandam, opportunum sit quaedam assumere in *remedium*, quae per se non essent naturae inclinationi conformia, quae immo ipsi naturae quodammodo repugnant: et in tali casu intelligitur illud remedium esse bonum *utile*, quod non est *delectabile*, cum per se naturali inclinationi repugnet; nec assumatur nisi ut *medium* ad bonum aliud assequendum.

Et quia non semel etiam accidit ut ad assequendum aliquid quod secundum sensum corruptum, et secundum judicium mentis depravatum appetitur contra sanae rationis praescriptum, hoc vel illud assumatur ut *medium*, intelligitur quomodo in tali casu hujusmodi medium appellari possit *utile*, quatenus ad finem intentum conducat. Quod quidem et ipsum cum inde participet eamdem oppositionem ad ordinem rationis, quam habet illud ad quod obtinendum dirigitur, recognoscitur ab *honestate* recedens, utpote naturae rationalis ordini disconveniens. Unde dicitur esse *utile* non *honestum*.

Et sic apparet quomodo ex una parte aliquid possit dici bonum *delectabile* quod non est *honestum*, nempe quod sensui aut depravato judicio, placet contra rectam rationem; et ex altera parte aliquid possit dici bonum *utile* quod non est *honestum*, nempe quod assumitur ut *medium* ad *delectabile* non *honestum* assequendum. Manifestum est autem quod veri boni ratio proprie et principaliter competit *honesto*; ex quo derivatur ad bonum *delectabile*, et ad bonum *utile*; in quibus pro-

pria bonitatis ratio deficere intelligenda est, ubi intelligantur honestate privari; cum enim honestas consistat in *convenientia* ad ordinem naturae, cumque natura rationalis proprie loquendo non aliud *appetere* possit quam id quod est sibi conveniens secundum quod est rationalis, recognoscitur quod illud solum est vere *bonum* quod est *honestum*; et quod *utile* et *delectabile* non habent bonitatem nisi in quantum honestate exornentur.

331. — Unde tandem recolligere est quod illud quod est *honestum* est etiam *delectabile*, in quantum natura delectatur eo quod sibi convenit; et quod illud quod est *honestum*, est *utile* in quantum est conducens ad veram animi satisfactionem; et quod illud quod est *utile honestum*, est etiam *delectabile*, quatenus natura in ipso quodammodo bonum ex eo assequendum praegustat: et quod illud quod est *utile inhonestum* non potest esse revera *delectabile*, in quantum est naturae disconveniens: quod immo etiam non potest dici vere *utile*, qualenus non potest esse *conducens* in verum bonum; cum *inhonestum* non sit bonum nisi *apparens*, quod non habet movere appetitum nisi ex illusione, qua afficitur animus qui ipsum prosequitur.

332. — Hic autem inquirendum occurrit in primis num *bonum* et *ens* sint idem, aut invicem differant.

Circa quod Angelicus sequenti modo disserit: *Dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed differunt secundum rationem tantum; quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile, unde Philosophus dicit quod* bonum est quod omnia appetunt. *Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque in quantum est in actu; unde manifestum est quod, in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.* (S. T. P. 1. Q. 5. A. 1.).

333. — Porro notandum est, cum ipso Angelico Doctore, quod licet bonum et ens sint idem secundum rem; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid *ens* simpliciter, et *bonum* simpliciter, etenim *ens* dicitur res quaecumque in quantum intelligitur esse in actu; et *bona* dicitur res in quantum intelligitur esse *perfecta*, sub qua ratione est appetibilis. Esse autem *actu* competit rei secundum suam substantialem entitatem; et *perfecta* dicitur res, in quantum intelligitur suis proprietatibus et adjunctis praedita. Unde *ens* magis proprie dicitur de substantiali rei subsi-

stentia; et *bonum* magis proprie dicitur de rei *perfectione;* quamvis et ipsum esse substantiale dicendum sit bonum, in quantum est quaedam perfectio; et ipsa *perfectio* rei sit dicenda ens, in quantum habet suam propriam entitatem. Ex quo etiam intelligere est quomodo bonum in ente possit dici *majus* et *minus;* etsi ens simpliciter non suscipiat magis et minus. Etenim ens importat *actualitatem* rei, in qua actualitate per se considerata non datur magis et minus: bonum vero importat perfectionem rei secundum rei proprietates et adjuncta, circa quae datur magis et minus; ut ex. gr. circa scientiam et virtutem in homine.

334. — Deinde quaeritur utrum *bonum sit prius quam* ens; an viceversa *ens prius quam bonum....*

Circa quod in primis notandum erit quod cum *ens* et *bonum* sint *idem* secundum rem, sub tali respectu non potest fieri quaestio de *prioritate* alterutrius. Sed quoniam *secundum rationem* differunt inter se *bonum* et *ens*, dicendum est cum Angelico quod illud est *prius* secundum rationem, quod *prius* cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit *ens*, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est in quantum est actu: unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile: sicut *sonus* est primum audibile; et ita secundum rationem *prius est ens quam bonum.*

335. — Et quaeritur tandem utrum omne ens sit *bonum....*

Cui quaestioni facile respondetur ex dictis: quia cum ens et *bonum* secundum rem sint idem; non intelligitur ens, quod etiam non sit bonum. *Omne enim ens* (ait Angelicus) *in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quaedam est: perfectum vero habet rationem appetibilis, et boni, ut ex dictis patet: unde sequitur omne ens in quantum hujusmodi bonum esse.* (S. T. P. 1. Q. 5. A. 3).

Nec contra hanc doctrinam valere potest quod aliquando dicimus hanc vel illam rem esse *malam* · quia, ut ait Angelicus, nullum ens dicitur malum in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse; sicuti homo dicitur malus in quantum caret esse virtutis; et oculus dicitur malus, in quantum caret acumine visus.

II.

De Malo, de diversis mali generibus, et de Manichaeismo.

336. — Id quod intelligitur esse oppositum *bono*, dicitur *malum*; unde *malum* est *privatio*, seu *defectus boni*, et quoniam diximus *bonum* esse *perfectionem* entis, qua ens est appetibile, intelligitur *malum* esse *defectum*, sive *privationem convenientis perfectionis* in ente.

337. — Apud recentiores philosophos trita est distinctio, qua dispescere solent *malum* in 1. *malum metapysicum* 2. *malum physicum* 3. *malum morale*

Malum metaphysicum appellant finitudinem seu *limitationem*, qua laborant entia quaecumque creata, in quantum singula in respectiva natura carent proprietatibus et perfectionibus, quae spectant ad naturam aliorum.

Malum physicum dicunt esse defectum quo laborat ens aliquod, in quantum patitur privationem perfectionis sibi convenientis secundum suam naturam. Sic ex. gr. caecitas in animanti est *malum physicum*; quia per ipsam privatur animal perfectione sibi convenienti secundum suam naturam.

Malum morale appellant privationem debiti ordinis in actibus procedentibus a libero arbitrio entis creati rationalis, quod in operando a legitima rationis norma recedit. Hujusmodi *malum* est, quod proprio nomine appellatur *peccatum*, seu *culpa*.

338. — Facile autem quisque recognoscere potest *malum* quod dicunt *metaphysicum*, non esse revera malum. Etenim, uti jam defininivimus, *malum* verificatur ubi verificatur *defectus perfectionis convenientis* in ente. At *malum* quod appellant *metapysicum* non importat defectum perfectionis respective *convenientis* in ente, sed solum importat carentiam perfectionis, quae non est propria in ente. Unde hujusmodi *carentia*, infert quidem *negationem* alicujus, sed non infert *privationem* proprie dicta· quia *privatio* proprie dicta habetur ubi habetur *carentia perfectionis convenientis et propriae* in aliqua re: non autem ubi habeatur simpliciter carentia alicujus perfectionis ad ipsam rem non spectantis. Sic ex. gr. in Sole verificatur carentia intellectus; sed haec non est *privatio*, quia non est de natura solis intellectum habere. Sic in homine verificatur *carentia* fortitudinis leonis, et carentia velocitatis cervi: sed haec non est *privatio*, quia ista non sunt propria naturae humanae.

Malum autem proprie non intelligitur verificari, nisi ubi revera verificatur *privatio.*

339. — Apud antiquiores ubi agitur de diversimodi *mali* distinctione, nulla fit mentio de *malo metaphysico:* sed immediate distinguitur malum in 1. *malum naturale* 2. *malum morale.*

Malum naturale (quod est malum *physicum*) dicitur simpliciter privatio perfectionis debitae in natura rei.

Malum morale dicitur privatio perfectionis debitae in ente libero, ex deordinata eius operatione.

Malum naturale seu *physicum*, communiter invenitur in rebus ratione carentibus; et se se etiam extendit ad res spirituales, quatenus propriam naturam habent, et naturalem aliquam perfectionem requirunt, qua privari possunt, non praecise in quantum considerantur ut naturae libertate praeditae.

Malum morale in sola natura libera reperitur, considerata ut est libera. Unde licet *malum morale* sit disconveniens naturae rationali, ut rationalis est, et in hoc possit convenire cum *malo physico*, est tamen disconveniens tali naturae prout habet peculiarem operandi modum, scilicet cum arbitrii libertate, et in hoc differt a malo physico proprie dicto

340 — Cum vero malum intelligatur verificari in creaturis voluntate praeditis magis proprie quam in creaturis irrationalibus; intelligendum est quod malum magis proprie tale est *malum morale.*

Circa quod sciendum est quod cum dicitur *malum morale*. ut plurimum intelligitur, uti supra dicebamus *peccatum*, seu *culpa*, quam libera creatura inordinate operando committit.

At vero hoc nomen *mali moralis* assumi potest non praecise solum ad significandum *peccatum*. seu *culpam* creaturae: sed ad signficandum in genere malum quod verificatur in creatura rationali, ut distinctum a malo quod creaturis irrationalibus accidere potest; quod proprio nomine appellari solet *malum physicum;* seu *malum naturale*, uti jam explicavimus.

341. — Hoc posito advertendum est quod *malum* verificabile in creaturis rationalibus duplicis modi distinguendum occurrit: nempe 1. *malum culpae*, 2. *malum poenae.*

Malum culpae, ut facile quisque recognoscit, est inordinata actio voluntatis in libera creatura; seu est peccatum quod libero arbitrio creatura rationalis committit.

Malum poenae est privatio quaecumque quam patitur rationalis creatura, in quantum propter malum *culpae* privatur bono sibi convenienti, vel quoad naturam *spiritualem*, vel etiam quoad *corpus*, ubi sermo sit de homine.

Poena enim denominatur malum, quod quis patitur propter culpam: nam (ut ait Angelicus) dicitur proprie aliquis *puniri*, quando patitur malum pro aliquo quod commisit.

342. — Scimus autem ex fidei traditione quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurrere, neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus, neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato praecedente, vel in persona, vel saltem in natura. Unde sequitur quod omnis boni privatio, quo uti quis possit ad bene operandum in hominibus poena dicatur, et pari ratione in Angelis, et sic omne malum rationalis creaturae; vel sub *culpa*, vel sub *poena* continetur.

343. — Circa malum quaestio occurrit num malum sit *natura* aliqua, seu aliqua *res*....

Cui quaestioni secundum praedicta respondendum erit, quod cum omnis *natura* sit ens, et cum omne ens, in quantum est ens, sit *bonum*: impossibile est intelligere quod *malum* sit quoddam *esse*, aut quaedam *res* seu *forma*, sive *natura*: sed intelligere oportet quod malum consistit in privatione perfectionis debitae in ente.

Quando autem dicitur *malum* esse oppositum bono, non est hoc accipiendum quasi significet quod malum sit *res* quaedam, quae faciat contra bonum: sed intelligendum est hoc dici ad significandum quod *malum* opponitur bono oppositione *privativa*: in quantum scilicet malum est privatio boni: sicut caecitas opponitur visui in quantum est privatio visus; non in quantum sit *res* aliqua, quae contra visum faciat.

344. — Deinde quaeritur utrum *malum* inveniatur in *bono* tamquam in *subjecto*.....

Circa quod dicendum erit quod cum malum sit *privatio*, et privatio non intelligatur nisi in aliquo *subjecto*, et subjectum debeat esse *ens* aliquod (non *nihil*): cumque omne ens in quantum est ens sit bonum; oportet ut malum semper sit in *bono* tamquam in *subjecto*. Si enim supponeremus *privationem* in ente perduci usque ad tollendam omnem entis rationem, restaret *nihil*; in quo nec bonum nec malum concipi potest; et verificaretur quod ait Aristoteles quod *malum si sit integrum destruit seipsum*.

Unde intelligitur quod annihilatio entis per se formaliter considerata, in quantum est *totalis cessatio essendi*, non potest haberi ut *malum*, quia deficit *subjectum* in quo malum sit; et solum quodammodo potest considerari ut malum, quatenus imaginatur uti in *fieri* in *subjecto* aliquo. Et similiter mors formaliter considerata ut est *cessatio essendi* alicujus viventis, non potest haberi ut malum ipsius viventis, quod per mor-

tem cessavit; sed solummodo mors potest dici *malum* viventis in quantum nomine mortis intelligitur corruptio accidens in ipso vivente, quae terminatur ad vitae extinctionem. Sed quia per mortem non omnino tollitur esse viventis, praesertim ubi agitur de homine, cujus anima est *immortalis*, intelligitur quod sub hac ratione mors, etiam formaliter considerata, haberi possit quodammodo ut *malum* proprie dictum; in quantum intelligitur non deficere omnino *subjectum* in quo fundetur vitae *privatio;* nempe illud esse quod remanet mortuo vivente.

345. — In quo proposito pensanda sunt sequentia Angelici Doctoris verba, qui ad declarandum quomodo malum nunquam potest totaliter consumere *bonum*, sequenti ratione disserit. *Considerandum est quod est* triplex *bonum. Quoddam, quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per caecitatem. Quoddam vero bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum, quod est subjectum mali. Non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum. Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim hujusmodi habilitas per dispositiones, quibus materia praeparatur ad actum, quae quanto magis multiplicatur in subjecto, tanto habilius est ad recipiendam perfectionem et formam: et e contrario remittitur per dispositiones contrarias; quae quanto magis multiplicatae sunt in materia, et magis intensae, tanto magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariae dispositiones in infinitum multiplicari, et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum, neque habilitas praedicta in infinitum diminuitur, vel remittitur, sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum. Frigiditas enim, et humiditas, per quas diminuitur, sive remittitur habilitas materiae ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrariae in infinitum multiplicari possunt, et habilitas praedicta in infinitum diminuitur, vel remittitur; non tamen totaliter tollitur, quia semper manet in sua radice, quae est substantia subjecti: sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen; nunquam tamen, manente aere, tollitur totaliter; qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per*

quae semper magis, ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam. Quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum.... Neque tamen tollitur ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius (S. T. P. 1. Q. 48. A. 4).

346. — Quaeritur etiam utrum habeat plus de ratione mali poena, quam culpa; aut e contrario....

Respondet Angelicus quod: *Culpa habet plus de ratione mali, quam poena, et non solum quam poena sensibilis, quae consistit in privatione corporalium bonorum, cujusmodi poenas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo poenam, secundum quod privatio gratiae, vel gloriae poenae quaedam sunt. Cujus est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpae fit aliquis malus, non autem ex malo* poenae; *secundum illud Dionysii* puniri non est malum, sed fieri poena dignum.... *Secunda ratio sumi potest ex hoc quod Deus est auctor mali poenae, non autem mali culpae. Cujus ratio est quia malum poenae privat bonum creaturae, sive accipiatur bonum creaturae aliquid creatum, sicut caecitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinae tollitur creaturae bonum increatum. Malum vero culpae opponitur proprie bono increato. Contrariatur enim impletioni divinae voluntatis, et divino amori, quo bonum divinum in se ipso amatur, et non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet, quod culpa habet plus de ratione mali, quam poena.* (S. T. P. 1. Q. 48. A. 6).

347. — Quaeritur adhuc utrum *malum* habeat *causam*, et quaenam illa esse possit....

Respondet Angelicus quod *necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum, nisi ab aliquo impellente: nec agens deficit a sua actione, nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono: quia nihil potest esse causa nisi in quantum est ens. Omne autem ens in quantum hujusmodi bonum est.* (S. T. P. 1. Q. 49. A. 1.).

Ex quibus intelligitur quomodo oportet admittere quod *malum* habet causam; et quod causa mali non potest esse nisi *bonum*.

348. — Notandum est autem quod *bonum* quando est causa *mali*, non est causa mali *per se* quasi *actio boni* possit *per se* esse directa ad producendum malum; sed intelligendum est bonum producere malum *per accidens*, tali scilicet pacto ut actio boni intelligatur semper directa ad producendum bo

num: et malum non producatur nisi de *consequenti per accidens*, dum agens bonum movetur ad operandum bonum. *Ad cujus evidentiam* (ait Angelicus) *sciendum est, quod aliter causatur malum in* actione, *et aliter in* effectu. *In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis: sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliqua, quandoque ex virtute agentis; non tamen in proprio effectu agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiae. Ex virtute quidem, vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio: sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris, vel aquae. Sicut ergo, quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam; ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum, et corruptio aeris, et aquae est ex perfectione ignis, sed hoc est per accidens, quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam: sed, hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta, quod deficiat calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum, quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere.* (S. T. P. 1. Q. 49. A. 1.).

349. — Unde manifestum est, quod *malum* non evenit in rebus, nisi quia vel 1. ex parte agentis est debilitas in operando, ex quo procedit defectiva *actio* in agente, et defectivus *effectus*, ut cum ex. gr. ignis ex debilitate deficit a calefaciendo; vel 2. quia ex parte eorum circa quae actio agentis versatur, est aliquod impedimentum ad ipsam actionem recipiendam, ut cum ex gr. humiditas in ligno impedit combustionem; vel 3. quia ex actione agentis dum suum effectum producit in actum sequitur corruptio alterius rei; ut cum ex. gr. ad accensionem ignis sequitur corruptio ligni.

350. — In singulis autem tribus casibus apparet causam mali esse bonum; cum hac tamen distinctione, quod in primo casu intelligitur bonum esse causam mali in quantum in ipso bono agente est defectus, et quodammodo etiam in secundo casu intelligitur defectus in ipsum bonum agens redundare, quatenus non valet obstaculum vincere; in tertio autem casu defectus in bono agente non intelligitur, sed intelligitur potius in re, quae ad ipsius agentis actionem corruptionem patitur. Sed in singulis casibus bonum est causa mali non

per se, sed per accidens. Et hoc quidem manifestum est quantum ad tertium casum expositum; quisque enim videt. quod, cum ad actionem alicujus agentis sequitur *corruptio* alicujus rei, actio agentis non dirigitur *per se* ad producendam rei *corruptionem*, sed dirigitur ad suum *effectum* producendum, ex quo procedit *corruptio de consequenti*, et *per accidens*; ita ex. gr. dum ignis corrumpit lignum, actio ignis non dirigitur ad *corruptionem* ligni *per se*, sed dirigitur ad inducendam formam ignis, ad quam sequitur ligni *corruptio*.

351. — Et etiam quantum ad primum et secundum casum in quo intelligitur *malum* provenire ex *defectu* in *actione agentis*, verificatur, quod agens non est causa *mali* nisi *per accidens*. etenim ipse defectus qui est in agente, in quantum supponitur ei disconvenire, est *malum* in ipso agente; quod malum oportet intelligere esse causatum in ipso *per accidens* ab aliquo alio agente, et cum non sit datum procedere in infinitum, necesse est *primam causam* supponere, ex qua talis defectus *per accidens* proveniat; et cum talis *causa* non possit esse nisi *ens*, recognoscitur quod non potest esse nisi *bonum*.

352. — Posito itaque, quod causa mali non potest esse nisi bonum, quaestio occurrit, num dicendum sit, quod causa prima malorum, quae accidunt in universo sit primum et summum bonum, quod est Deus....

Circa quod Angelicus Doctor notat distinguendum esse inter malum, quod consistit in defectu actionis ex defectu agentis, et malum, quod procedit non ex defectu in actione agentis, sed ex defectu ex parte rerum, in quantum ex actione agentis sequitur *per accidens* aliqua corruptio. Qua posita distinctione affirmat quod malum, quod consistit in defectu actionis ex parte agentis nullo modo reduci potest in Deum sicut in causam; quia in Deo nullus defectus esse potest, cum sit summa perfectio. Deinde demonstrat, quomodo malum, quod consistit in corruptione aliquarum rerum reducitur in Deum sicut in causam. *Etenim* (ait ipse) *aliquod agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem, quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, quod quaedam sint, quae deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi* per accidens *causat corruptiones rerum, secundum illud:* Dominus mortificat, et vivificat. *Sed quod dicitur, quod:* Deus mortem non fecit, *intelligitur, quasi per se intentam. Ad ordi-*

nem autem universi pertinet etiam ordo justitiae, qui requirit, ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali, quod est poena. (S. T. P. 1. Q. 49. A 2.).

353. — Non potest autem Deus esse auctor *mali* quod est *culpa* quia *culpa* est defectus in *actione voluntatis*, et in *divina voluntate*, quae est perfectissima, nullus defectus accidere potest.

Quaenam ergo erit *causa prima* mali, quod est *culpa?*.... Huic interrogationi facile respondemus malum, quod est *culpa* reducendum esse tamquam in *primam causam* in voluntatem creatam, a cujus arbitrio procedit; non autem reduci posse in Deum. Malum enim culpae consistit in actu deordinato; unde distinguendum est in culpa id, quod est actus, et id, quod est deordinationis. Id quod est actus, consideratus ut est actus non est malum, sed bonum; et hujus actus causa proxima est voluntas creata, et causa prima est Deus. Id, quod est deordinatio est privatio, quae cum per se non sit effectus, sed defectus, non habet causam per se, sed solum per accidens; et talis causa hoc modo est voluntas creata. Voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae intendens aliquod bonum commutabile causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens.. provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate

354. — Si vero quis adhuc inquirere velit quaenam sit causa prima unde procedat defectus voluntatis consistens in carentia directionis regulae rationis, et divinae legis, respondebimus cum ipso Angelico, quod *hujusmodi quod est non uti regula rationis et legis divinae, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere, vel non agere: et hoc, quod est non attendere actu ad talem regulam, in se consideratum non est malum, nec culpa, nec poena, quia anima non tenetur, nec potest attendere ad hujusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpae, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad hujusmodi electionem: sicut artifex non peccat in eo, quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum: et similiter culpa voluntatis non est in hoc, quod actu non attendit ad regulam rationis, vel legis divinae, sed ex hoc, quod non habens regulam, vel mensuram hujusmodi procedit ad eligendum: et inde est quod Augustinus dicit quod voluntas est causa peccati in quantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio, vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola.* (De Mal. Q. 1. A. 3.).

Intelligitur autem, quod liberum arbitrium creatum po-

test deficere a regula rationis et legis divinae, quia (ut ait idem Angelicus) *ex hoc ipso, quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subjectum alteri sicut regulae et mensurae. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus, qui est sua regula peccare non potest, sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni, si sua manus regula esset incisionis.* (Ibid. ad 9.).

355. — Ex iis autem, quae determinavimus circa *malum*, non difficile erit recognoscere quam absurda fuerit Manichaeorum sententia, qua arbitrabantur admittendum esse quoddam summum malum, quod esset omnis *mali causa prima*.

Etenim, ut diximus, malum non est res, sed privatio. Privatio autem exigit subjectum, in quo insit, et tale subjectum non potest esse nisi ens. Ens autem in quantum ens est bonum. Si supponamus malum summum, oportet supponere *summam privationem*. *Privatio* autem non intelligitur *summa* et *perfecta* nisi tollat totaliter bonum; sed ubi tollatur totaliter *bonum* non remanet subjectum privationis; ergo non remanet ipsa privatio, unde redit supra allatum Aristotelis dictum, quod *malum, si sit integrum, seipsum destruit* quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali) subtrahitur etiam ipsum *malum*, cujus *subjectum* est *bonum*. Ergo absurdum est supponere summum quoddam *malum*, quod sit causa omnis mali: sed causa *mali* est bonum eo modo, et ea ratione, quam supra determinavimus.

356. — Nec objiciant Manichaei, quod quilibet *effectus* requirit causam propriam, et quod sicut admittitur summum bonum quod est *causa bonorum*, ita sit admittendum summum malum, quod sit propria *causa malorum*. Etenim respondemus cum Angelico, quod *sicut album dupliciter dicitur ita et malum. Uno enim modo cum dicitur album potest intelligi id quod est albedini subjectum; alio modo album dicitur id, quod est album, in quantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali; et hoc aliquid est: alio modo potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni..... Unde dico quod id quod est malum non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, in quantum malum privat nonnisi aliquod particulare bonum; sicut et hoc ipsum, quod est caecum esse, non est aliquid; sed id cui accidit caecum esse, est aliquid.* (De Mal. Q. 1. A. 1.).

Quapropter malum, quod est subjectum mali, scilicet quod patitur privationem, requirit propriam causam, et hujusmodi causa est bonum, quia subjectum mali est quoddam

bonum, ut est quoddam ens. Sed malum, quod est privatio non est aliquid: ergo per se non est effectus, ergo non est requirere ejus causam nisi per accidens, et hujusmodi causa est bonum, uti jam diximus.

357. — Nunc vero ad complementum eorum, quae circa bonum jam disseruimus, aliquid attingere opportunum erit de entis *perfectione*, de *ordine*, de *pulchritudine*: quae singula maximam connexionem tenent cum bonitate; quatenus *perfectio* concipitur quasi *materiale subjectum bonitatis*; *ordo* autem, et *pulchritudo* intelliguntur veluti quaedam ipsius *bonitatis formae* distinctae.

Sed antequam de his dicamus, aliquid notandum censemus circa id, quod Metaphysici appellant ens rationis quod maxime conducere potest ad ampliorem explanationem eorum, quae circa *malum* hic supra exposita sunt.

ARTICULUS QUARTUS.

De Ente rationis.

358. — Nomine *entis rationis* (ait clarissimus Goudin) nihil aliud intelligitur, quam quod habet solum esse in apprehensione rationis; quippe cum ens dicatur ab esse, sicut id, quod habet esse in rerum natura, dicitur *ens reale*, ita cujus *esse* totum consistit in apprehensione rationis, jure dicitur *ens rationis*.

At datur ne revera aliquid, quod sit *ens rationis*, minime vero *ens reale?.....*

Datur utique (prosequitur idem Goudin); et probatur experientia et ratione. Experientia quidem, quippe sentimus nos plerumque ea, quae minime sunt in natura, apprehendere, sicque dare illis aliquod *esse* apprehensum et objectivum, ac loqui de illis, ut de entibus: ut cum dicimus *tenebras operire terram, mortem esse januam melioris vitae, esse pretiosam in sanctis* etc. etc. Quippe constat meras esse privationes, quae non habent aliud *esse*, quam in apprehensione. Ratione vero, quia ea est intellectus humani foecunditas, ut possit formare aliquod esse, ut cum varios respectus et ordines excogitat inter ea, quae secundum naturam minime ordinata sunt invicem, puta respectum *praedicati, subjecti, medii, majoris, minoris termini* etc.

359. — Quotuplex autem potest distingui hujusmodi *ens rationis?* In primis distinguendum est in tale, quod habet *fundamentum in rebus*; quod dicitur *fundatum*: et in tale,

quod nullum habet fundamentum in rebus, quod dicitur *non fundatum*, ut ex. gr. *mors*, *tenebrae*, *ordo terminorum in ratiocinio* etc. quae quidem non sunt aliquid habens *esse* in natura; sed tamen in ipsis rebus, quae sunt in natura habetur ratio, seu *fundamentum*, quo mens nostra hujusmodi concipiat quasi entia. E contra ex. gr. *circulus quadratus*, *homo irrationalis*, *virtus nihili* etc sunt merae fictiones animi nostri, in quibus nedum deficit *realitas*, sed deficit etiam fundamentum quodcumque, cui mens innitatur ad talia habenda sicut *entia*, in quibus non aliud habetur, nisi arbitraria quaedam specierum invicem pugnantium compositio, quam intellectus reprobat. De hoc modo *entis rationis non fundati* nihil dicendum occurrit, et satis erit illud indicasse. *Ens* vero *rationis fundatum* triplex distinguendum est, nempe 1. *privatio;* 2. *negatio;* 3. *relatio* quae dicitur *relatio rationis*.

Negatio est carentia formae, seu perfectionis in subjecto ad quod talis perfectio minime spectat; sic carentia visus in lapide dicitur *negatio*.

Privatio est carentia formae, seu perfectionis in subjecto, cui convenit ipsam habere secundum suam naturam: sic *caecitas* in homine, *morbi*, *mors* etc. sunt *privationes*. Et hujusmodi sunt, in quibus consistit *malum*, secundum quod supra definivimus, *malum* esse *privationem*.

Relatio rationis sub se comprehendit omnes respectus, quos ratio adinvenit in rebus cognitis. Qui quidem respectus si ordinentur ad cognoscendam veritatem scientifice, dicuntur *secundae intentiones*, et pertinent ad Logicam; si ordinentur ad ornatum sermonis, ut sit magis persuasivus, pertinent ad Rethoricam: si ordinentur ad congruitatem locutionis, pertinent ad Grammaticam.

Hac igitur doctrina posita circa *ens rationis*, facile quisque videt, quomodo *malum* quodcumque eo quod est *privatio* habendum sit tamquam *ens rationis*, et quidem non tamquam mera perfectionis carentia, quae est pura negatio; sed tamquam carentia perfectionis debitae in re, in qua verificatur, quod *privationis* proprium est. Sic ex. gr. quando affirmamus Petrum esse caecum, Petrum esse claudum, Petrum esse insanum etc; non affirmamus de Petro *nihil*, nec de ipso affirmamus entitatem aliquam realem, sed affirmamus entitatem rationis, quam admittimus per modum entis: et in tali dictione non admiscetur falsitas, sive deceptio; nam hujusmodi locutiones possunt esse omnino verae et legitimae.

360. — Si quis vero requirat per quam animi nostri potentiam entia rationis efformentur?.... Respondebimus haec fieri per intellectum; cui tamen veluti ministra inservit ima-

ginatio efformando phantasmata, quibus aliquo modo ea repraesentantur. In quo probe distinguendum est illud, quod ponitur a phantasia, in quantum effingit et permiscet rerum species, et illud quod proprie ponit intellectus apprehendendo in rebus imaginatis relationes, negationes et privationes, in quibus, ut diximus consistit *ens rationis* proprie dictum.

ARTICULUS QUINTUS

I.

De Perfectione Entium.

361. — Diximus bonitatem consistere in *perfectione* entis. Nomine autem *perfectionis* entis significatur plenitudo essendi, qua ens intelligitur instructum iis omnibus, quae sibi conveniunt.

Jam vero est quaedam essendi plenitudo, quae absolute verificatur in quolibet ente, quatenus quodlibet ens habet ea omnia, quae ei sunt propria ad hoc, ut sit illud, quod est: et haec dicitur *perfectio absoluta*, sive *metaphysica*, aut etiam *transcendentalis*, quae coincidit cum transcendentali entis *bonitate*, nec ab ista distinguitur, nisi secundum logicum respectum; in quantum scilicet bonitas dicitur de ente considerato, ut est voluntate *appetibile*, perfectio autem dicitur de ente considerato simpliciter in se, ut est completum in sua entitate.

Est alia perfectio in entibus, quae quasi intelligitur superaddita perfectioni *absolutae*, et consistit in hoc, ut ens habeat plenitudinem essendi etiam quoad *adjuncta*, et *conditiones* minus *essentiales*, quae ei secundum suam naturam conveniunt. Sic ex. gr. in homine praeter eam *perfectionem absolutam*, qua homo est homo, intelligitur *perfectio* consistens in iis donis et qualitatibus, quibus secundum suam naturam homini convenit exornari, uti sunt ex. gr. *sanitas*, *sapientia*, *prudentia* etc.

Hujusmodi autem *perfectio* comparate ad *perfectionem*, quam diximus *absolutam*, sive *transcendentalem*, appellari potest *perfectio relativa*.

362. — Quoniam vero *perfectio* ista *relativa*, dum sermo sit de entibus rationalibus, sub duplici quodam distinguibili respectu verificari potest; nempe vel quatenus simpliciter ens invenitur praeditum iis qualitatibus, quae suae entitati conveniunt; et in tali casu dicitur haberi entis *perfectio physica* (qualis est propria etiam rerum rationalitate carentium);

vel qualenus intelligitur ens exornari dote sibi convenienti ex conformatione actuum suorum ad legis normam; et tunc dicitur haberi ejus *perfectio moralis*: recognoscendum est quomodo *perfectio relativa* distinguenda sit in *physicam* et *moralem*.

Quisque autem videt, quod cum perfectio relativa non sit adeo essentialis in entibus, ut non possint eorum naturae pati aliquo modo ejus deficientiam, vel diversis gradibus ipsam obtinere: intelligendum est, quomodo dari potest in entibus *imperfectio* sive *privatio convenientis perfectionis relativae*, et quomodo ens potest haberi plus, minusve perfectum, prout plus vel minus possidet de plenitudine earum qualitatum, quae sibi secundum suam naturam conveniunt.

II.

De Ordine.

363. — Nomine *ordinis* significatur conveniens entium dispositio. Cum scilicet cogitamus ens in ea conditione, in ea positione esse constitutum, quae ei competit, hoc ipso judicamus illud ens esse in ordine, seu esse ordinatum.

Sicuti autem consideravimus quamdam esse perfectionem *absolutam*, quae cuilibet enti competit, in quantum quodlibet ens habet ea omnia, quae requiruntur ad hoc, ut sit illud quod est, sic etiam affirmandum est quemdam esse *ordinem absolutum*, quem obtinet ens quodlibet, in quantum ens quodlibet intelligitur positum in ea conditione, in qua est, ut sit illud quod est.

Et talis ordo, qui dici potest *ordo transcendentalis*, non est quid realiter diversum a veritate et bonitate entis *transcendentali*: concipitur enim ens constitutum in conditione et positione sibi convenienti hoc ipso quod concipitur esse illud quod est, iis omnibus instructum, quae ejus sunt propria.

Deinde sicuti diximus, admittendam in ente perfectionem *relativam* consistentem in ea plenitudine, et integritate essendi, quae enti competit quantum ad *adjuncta* et *conditiones* peculiares, quibus induitur et exornatur, ita etiam intelligendus est quidam *ordo relativus* competens enti, in quantum intelligitur constitutum in apta et convenienti conditione, seu positione respectu ad alia entia.

Qui ordo *relativus*, ut quisque videt, non concipitur, nisi ubi concipiatur quaedam *pluralitas* entium, quae se invicem quodammodo respiciant. Et talis ordo ab Augustino definitur: *Parium, dispariumque sua cuique bona tribuens dispositio.*

364. — Quoniam autem non solum *entia* simpliciter dicta, sed etiam *entium* operationes ordine disponibiles intelliguntur; duplex inde ordinis species, sive modus a nonnullis distingui solet nempe 1. ille, quo disponuntur *res*, et hunc appellant *ordinem staticum*; 2. ille, quo disponuntur rerum *motus* et *operationes*, et istum appellant *ordinem dinamicum*.

365. — Non intelligitur autem entium dispositio constituta, nisi intelligatur etiam dispositor, qui talem dispositionem constituerit, et talis iste *dispositor* appellatur nomine proprio *ordinator*.

Quoniam vero ad assignandam rebus propriam et convenientem positionem opus est et positiones diversas, et earum aptitudinem ad rerum disponendarum naturam cognoscere, apparet, quomodo *ordinator* proprie dictus non possit esse nisi ens intelligentia praeditum, et quomodo ubi manifestatur ordo ostenditur vestigium mentis intelligentis.

Ratio autem sive *titulus*, secundum quem ordinator determinat rerum ordinabilium dispositionem, appellatur ordinis *regula* sive *principium*.

366. — Quoniam vero aliquando in ordine constituendo, non *una* tantum ratio attenditur, sed plures et diversae simul concurrentes: hinc distingui solet ordo in 1. *simplicem*, et 2. *compositum*.

Simplex dicitur ordo, qui *una* ratione regitur: ut ex. gr. in bibliotheca, ubi habeantur volumina disposita, attenta solum identitate materiae, de qua agunt.

Compositus dicitur ordo, qui pluribus concurrentibus simul rationibus instituitur; uti ex. gr. in bibliotheca ubi habeantur volumina disposita attenta non solum ratione materiae sed attenta etiam ratione vel antiquitatis, vel dignitatis auctorum

Oppositum ordinis dicitur *inordinatio*, sive *confusio*. Definiri autem potest confusio entium a debita et convenienti eorum dispositione perturbatio.

III.

De Pulchritudine.

367. — Perfectio, qua intelligitur esse praeditum ens, quatenus proprietatibus et dotibus sibi convenientibus exornatur, importat, ut inter istas entis proprietates et dotes ordo debitus, et apta proportio consistat. Cum vero virtus cognoscitiva applicatur ad objectum contemplandum duplicem veluti ejus aspectum intuetur; videlicet primo ipsam rei entitatem

pure et simpliciter inspectam; secundo ejusdem rei entitatem, qualenus ordine et proportione debita clarescit.

Itaque ens in quantum exhibet virtuti cognoscitivae apprehendendam suam entitatem simpliciter spectatam, se exhibet sub ratione veri; et mentis adhaesionem conciliat. In quantum vero exhibet virtuti cognoscitivae contemplandam suam entitatem ut clarescentem ordine et proportionalitate convenienti, cognoscentis intuitum grata quadam jucunditate recreat: et sub hac ratione consideratum ens dicitur *pulchrum*, sive *pulchritudine* praeditum.

Unde intelligitur quod *pulchritudo* consistit in quodam convenienti et claro ordine entis, quo visui contemplantis suaviter splendescit.

368. — Hinc intelligere est illud Angelici, quod *pulchra dicuntur, quae visa placent*. Significat scilicet, quod *pulchritudo* dicitur de ente in quantum refertur ad virtutem cognoscitivam, desumpta denominatione a visu, qui inter sensus est maxime cognoscitivus, et assimilatur intellectui. Et per hoc distinguitur *pulchrum* a bono; quia bonum dicitur non per respectum ad virtutem cognoscitivam, sed per respectum ad virtutem appetitivam. Distinguitur etiam *pulchrum* a vero, quamvis verum dicatur in ordine ad virtutem cognoscitivam; quia verum dicitur ens, quatenus consideratur simpliciter quoad apprehendibilitatem suae entitatis: *pulchrum* vero dicitur qualenus consideratur apprehendibile ut ordine et proportionalitate clarescens, sic ut cognoscentis visum oblectet.

Sicuti autem ens quodlibet, in quantum est illud quod est, in propria entitate ordine quodam et proportionalitate convenienti clarescit; et menti contemplanti sub tali aspectu potest se exhibere, eique esse placitum: recognoscitur quod sub tali ratione ens quodlibet *pulchritudine* pollet.

369. — Ast vero praeter istam *pulchritudinem transcendentalem*, quae realiter identificatur cum *transcendentali* entis bonitate, et perfectione, et omnibus entibus competit, intelligenda est in entibus alia verificari *pulchritudo* resultans ex ordine et proportionalitate elucente in *adjunctis* et *conditionibus* peculiaribus, quibus ens in particulari exornatur, et videnti placet.

Quoniam vero nullum est entis genus, in quo debitus iste ordo cum convenienti et clara proportionalitate non possit haberi; intelligitur quod pro distinctis et diversis entium speciebus et modis diversae etiam *pulchritudinis* species et modi diversi distingui possunt.

Sic ex. gr. habetur *pulchritudo physica* seu *sensibilis*, quae splendescit in entibus ordine *physico*, idest *sensibili* et

corporeo contentis, et ut sic consideratis, in quantum apprehenduntur per *sensus visus* et *auditus*; qui duo sensus apti inveniuntur *pulchritudinem* apprehendere, quia prae aliis sensibus sunt cognoscitivi et quodammodo intellectivam apprehensionem imitantur.

Habetur *pulchritudo moralis*, quae elucet in operationibus convenientibus entium libero arbitrio operantium. Habetur *pulchritudo idealis*, quae manifestatur in operibus intellectualibus quemadmodum in tractatibus scientificis. Habetur *pulchritudo artistica*, quae apparet in operibus artium, maxime nobiliorum, ut sunt *poesis, musices, pictura*. Habetur *pulchritudo spiritualis*, quae intelligitur verificari in entibus supra naturam sensibilem elevatis; ita ex. gr. intelligimus *pulchritudinem* mirabilem in spiritibus beatis, maximam vero et ineffabilem in Deo, qui (ut ait Dionysius) *dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa*.

370. — Si cui vero placeat inquirere quaenam sit causa cur in proportione, seu *pulchritudine* rerum contemplanda facultas cognoscitiva oblectamentum experitur; dicemus cum clarissimo Liberatore eam non incongrue in hoc reponi posse quod in objecto tali proportione exornato cognoscitiva facultas aliquid sibi simile reperit, et simile simili gaudet et jucundatur.

371. — Quando autem objectum, quod cognoscitivae virtuti offertur contemplandum excellenti quadam et extraordinaria amplitudine proportionum grandescat ita, ut intuentis animum in admirationem et stuporem rapiat, tunc dicitur objectum esse *sublime*.

372. — Oppositum *pulchritudinis* dicitur *deformitas*, quae, ut ex dictis apparet, intelligenda est consistere in privatione convenientis ordinis, et debitae proportionis in ente.

Secundum vero diversas et distinctas pulchritudinis species, quas supra indicavimus, totidem respectivae *deformitatis* species erunt distinguibiles.

Quod opponitur *sublimi* denominatur *horridum*; illud scilicet, quod monstruosa quadam amplitudine absque ordine debito et convenienti proportione effertur. Notandum porro est, quod non raro idipsum, quod *horridum* dicitur, propter singularem admirationis affectum cum terrore mixtum, quem sua ipsa enormitas non sine quadam animi voluptate excitat, merito appellatur *pulchrum*; ex quo intelligitur quomodo absque repugnantia unum et idem objectum denominari possit *pulchrum-horridum*.

373. — Disputatio inter Philosophos introduci solet ad definiendum num *pulchritudo* sit habenda tamquam aliquid, ut dicunt, *objectivum*, an vero potius sit quid *subjectivum*......

Dicunt autem *objectivum* id quod se tenet ex parte rerum, quae menti cognoscibiles exhibentur. Dicunt vero *subjectivum* id quod se tenet ex parte mentis cognoscentis; mens enim in quantum est cognoscens denominatur *subjectum* cognitionum.

Quapropter requirere num *pulchritudo* sit aliquid *objectivum* vel *subjectivum* idem valet ac requirere num *pulchritudo* sit aliquid quod verificetur in rebus ipsis quae pulchrae dicuntur; an vero sit aliquid, quod mens de suo rebus tribuit hoc modo, ut in rebus per se consideratis sit nihil.

Ratio autem unde enascitur opinio, quae affirmat pulchritudinem esse quid mere subjectivum desumitur ex hoc quod si supponeretur nullum existere rerum contemplatorem, omnia in tenebrosa quadam paritate jacerent, nec ulla esset distinctio inter pulchrum et non pulchrum: deinde etiam ex hoc quod in facto videmus evenire, ut eadem una res menti alicujus pulchra appareat, alterius vero menti non pulchra, sed deformis. Quod significare videtur *pulchritudinem* non esse nisi attributionem, quam mens de suo rebus imputat; si enim esset quid effective in rebus ipsis, jam etiam nullo contemplatore supposito, pulchritudo in rebus subsistere deberet, et omnis contemplator circa eamdem rem similiter idem videret et judicaret.

Ast tamen his non obstantibus affirmare oportet *pulchritudinem* non esse quid mere *subjectivum*, sed aliquid, quod *objective* in rebus verificatur, quod est conveniens ordo et debita proportio, quam mens in ipsis contemplatur. Et revera si res non essent in seipsis *pulchrae* et solum ex mentis imputatione tales haberentur, requirendum maneret quaenam causa esset cur quibusdam rebus talis attributio concedatur, quibusdam vero denegetur. Non sufficit si dicatur hoc fieri ex ipsius mentis dictamine; nam adhuc inquirendum manet cur mens in tali casu dictaret pulchritudinem tribuendam, et in tali alio negandam; cum cuique evidenter manifestum sit quasdam res esse, quibus *pulchritudo* sic competit, ut nemo eis denegare illam posset: quasdam vero esse quibus sic competit deformitas, ut nemo eis pulchritudinem tribuere auderet.

374. — Rationibus autem in contrarium adductis respondendum censemus. 1. Quod etiam facta suppositione, caeteroquin inadmissibili, quod nullus esset rerum contemplator, idest supposito, quod nulla existeret virtus *cognoscitiva*, quae res apprehendere posset, dum supponantur esse res, ex supposito contemplatoris defectu non sequitur quod in eis deficiat debitus ordo et proportio, in qua consistit *pulchritudo*, quae

quidem *incognita* maneret, sed tamen maneret. 2. Quod diversa judicia, quae a diversis feruntur circa *pulchritudinem* vel *deformitatem* aliquarum rerum non proveniunt ex hoc, quod *pulchritudo* simpliciter loquendo, sit aliquid mere *subjectivum* rebus imputatum; si enim hoc esset, jam non solum in aliquibus casibus, sed semper esset locus ad talem judiciorum diversitatem (quod tamen quisque videt non esse): ast talis diversitas procedit in aliquibus casibus ex diversa animorum peculiari dispositione erga objecta, et ex diversa aptitudine, qua singuli homines inveniuntur praediti ad discernendum in rebus occurrentibus ea quae ad earum convenientiam et decorem proprie spectant vel non

Sciendum est enim, quod ad discernendum et dijudicandum *pulchrum* in rebus, quaedam veluti peculiaris *facultas* assignatur quae a Philosophis appellari solet gustus *aestheticus*, cujus *facultatis* (non secus ac *facultatis intellectivae*, a qua gustus *aestheticus* non substantialiter distinguitur) non quisque eumdem gradum et modum obtinet, sed diversum pro diverso dato ex distributione naturae, et pro diverso studio, et cura, quam quis in ea excolenda impenderit: unde enascitur quod de una et eadem re diversa judicia a diversis judicantibus proferantur.

375. — Notandum est autem, quod etiam de *ordine*, nec non de *perfectione*, immo vero de ipsa *bonitate* et *veritate* instituitur a nonnullis eadem quaestio, quam modo exponimus circa *pulchritudinem;* disputant scilicet num *ordo*, num *perfectio*, num *bonitas*, num *veritas* sint aliquid *subjectivum*, an vero *objectivum*.

Quae quaestio cum iisdem principiis regatur quibus ea, quam agitavimus circa pulchritudinem, plane recognoscetur, quomodo iisdem rationibus et argumentis sit dijudicanda et resolvenda.

CAPUT TERTIUM

De Ente considerato secundum categorias in quas dividitur.

376. — Jam supra declaravimus quomodo *ens analogico* modo, non autem *proprie*, considerari potest tamquam *genus* respectu ad *Deum* et *creaturas*, respectu ad *substantiam* et *accidens*.

Cum autem de distinctione, qua distinguitur ens in *ens absolute* et *perfecte tale* (qui est Deus creator), et in *ens per participationem* (quod est ens creatum) quantum ad praesens

propositum satis supra determinatum sit; sermo noster hic expressius erit de distinctione, qua distinguitur *ens creatum* in *substantiam*, et *accidens*.

Quoniam vero ubi locuti sumus de distinctione, qua distinguitur ens in ens *perfecte* et *totaliter tale*, et in ens *per participationem*, adnotavimus istam distinctionem coincidere cum aliis distinctionibus, quibus distingui solet ens in ens *absolutum* et ens *conditionale*, in ens *a se*, et ens *ab alio*, in ens *necessarium* et ens *contingens*, in ens *infinitum* et ens *finitum*; ideo hic aliquid speciatim circa varias istas indicatas distinctiones considerare non inopportunum arbitramur

ARTICULUS PRIMUS

I.

De ente absoluto et de ente conditionali. De ente a se et de ente ab alio.

377. — Nomine entis *absoluti*, (quod etiam dicitur *a se*) intelligitur tale ens, quod in suo esse est prorsus independens, habens esse ex ipsa sua essentia sibi ipsi per se omnino sufficiens.

Nomine entis *conditionalis*, (quod etiam dicitur *ab alio*) intelligitur ens, quod quantum ad suum esse, est ab alio dependens, quatenus non habet esse nisi supposito alio ente, a quo procedat.

Nemo autem non videt quomodo *ens absolutum*, *a se* non potest esse nisi Deus *creator*; et ens *conditionale*, *ab alio*, est quodlibet ens *creatum* a Deo *creatore* procedens.

II.

De ente necessario et de contingenti.

378 — Ens *necessarium* dicitur illud quod non potest non esse; seu dicitur illud cujus non esse repugnat.

Ens *contingens* dicitur illud quod potest esse, et potest etiam non esse; seu illud cujus non esse non repugnat.

Hic etiam nemo non videt quomodo ens *necessarium* proprie tale non potest esse nisi *Deus*, et quomodo ens *contingens* est quodlibet ens *creatum*, quod non habet esse, nisi acceptum a Deo creatore.

Dicimus Deum solum esse ens necessarium *proprie tale*, scilicet necessarium *per se* et natura sua: nam *ex suppositione*

et per quamdam *participationem* etiam ens *creatum* potest dici *necessarium*, quatenus intelligatur quod data aliqua *conditione* seu *hypothesi* non possit non esse. Sic ex. gr. *mundus* supposita *conditione* ejus creationis et conservationis a Deo, non potest non esse; et sub hac ratione potest dici *necessarius*; cum tamen *per se* sit *contingens*.

III.

De ente infinito et de finito.

379. — Ens *infinitum* dicitur illud quod nullo limite circumscribitur.

Ens *finitum* illud quod limite aliquo continetur.

Notandum est autem quod *infinitum* et *finitum* duplici modo accipi possunt, nempe vel quoad *essentiam entis*, vel quoad *entis quantitatem*, aut *qualitatem*.

Infinitum quoad *essentiam* dicitur ens, quod in suo *esse* habet plenitudinem essendi, in quantum nulla essendi ratio et perfectio in eo deest. Hujusmodi *ens* potest esse Deus solus, in cujus esse habetur omnis perfectionis plenitudo. *Infinitum* quoad *quantitatem* aut *qualitatem* illud esse intelligitur, quod limitem non habet secundum *magnitudinem*, vel secundum *numerum*, vel secundum *intensitatem*.

Finitum quoad *quantitatem* aut *qualitatem* illud est, quod limite aliquo continetur secundum *magnitudinem*, *numerum*, vel secundum *intensitatem*. *Finitum* quoad *essentiam*, dicitur ens cujus *essentia* limitatur ad determinatam naturam non omnem realitatis perfectiouem comprehendens. Hujusmodi sunt singula omnia entia *creata*, quorum unumquodque habet perfectionem limitatam in proprio esse, non comprehendens aliorum proprietates.

380. — Ast vero dari ne potest *infinitum* quoad *quantitatem*, aut *qualitatem?.....*

Ad respondendum huic interrogationi observare oportet quod *infinitum* aliud est, quod dicitur infinitum *actuale*, sive *categorematicum*, et aliud quod dicitur infinitum *potentiale*, sive *syncategorematicum*.

Infinitum *actuale categorematicum* illud est, quod simpliciter et *actu* est *infinitum*, in quo omnia actu reperiuntur quae ad infinitatem spectant. Hujusmodi *infinitum* est solus Deus; cum autem in Deo proprie loquendo, nec *quantitas*, nec *qualitas* admitti possit; intelligitur, quod infinitum *actuale* quoad *quantitatem*, et *qualitatem* dari non potest. Solum per quamdam analogiae rationem licet nobis in Deo admittere

quantitatem, ut cum dicimus eum esse *magnum;* vel etiam qualitatem, ut cum dicimus eum esse *suavem*, et sub hoc respectu licet cogitare Deum esse *actuale infinitum* et *quantitate* et *qualitate.*

Infinitum *potentiale syncategorematicum* dicitur illud, quod secundum illud quod est, est limitibus circumscriptum, sed secundum id, quod esse potest, nullum limitem cognoscit.

Hujusmodi *infinitum* in rebus creatis intelligitur posse haberi, in quantum intelliguntur res creatae quantum ad *numerum*, quantum ad *magnitudinem*, quantum ad *intensitatem*, posse respective, absque termino *multiplicari, dividi, ampliari, augeri:* nam quantitas potest crescere in infinitum, nulla enim adeo magna esse potest, cui Deus novam ampliationem addere non possit: ergo datur *infinitum in potentia*, seu *potentiale* secundum *magnitudinem*. Similiter nullus rerum *numerus* adeo amplus dari potest, quem Deus augere non possit: ergo datur *infinitum potentiale* secundum *numerum:* similiter etiam nullus gradus qualitatis et perfectionis in rebus creatis dari potest adeo sublimis, quem Deus, adhuc augere non possit: ergo datur *infinitum potentiale* secundum *intensionem.*

381. — In hoc autem proposito duo inquirenda occurrunt; nempe 1. Utrum in singulis rerum naturalium speciebus sint quidam respectivi *termini magnitudinis* assignati, quos naturaliter praeterire non liceat; 2. Utrum dari possint plura infinita, quorum alterum sit altero majus.

Quantum ad primum quaesitum dicemus cum clarissimo Goudin, quod revera in rebus naturalibus sunt quidam termini magnitudinis et parvitatis infra quos minui, et ultra quos augeri non possunt: qui termini a Philosophis vocari solent in respectivo rerum ordine *maximum quod sit* et *minimum quod sit.*

Distinguendum est autem inter res naturales viventes, et non viventes.

Res naturales *non viventes* habent quidem terminos *parvitatis*, infra quos diminui non possunt, quin eorum esse pereat; non autem dici possunt in *suo intrinseco*, simpliciter loquendo, habere terminos *magnitudinis* ultra quos perduci non possint. Ita ex. gr. frustulum panis ex nimia divisione reduci potest ad tam exiguas partes, quae ulteriorem divisionem pati non possint, nisi amittendo proprium esse panis; terminos autem *magnitudinis*, simpliciter loquendo, *in suo intrinseco* panis non habet, quia *per se* in indefinitum augeri potest, quamvis ab extrinseco limitationem necessario incurrat.

Res vero *naturales viventes* et terminos quosdam *parvitatis* et terminos *magnitudinis* habere intelliguntur, quos ultra

citraque consistere non possunt: quod patet experientia, qua videmus singula viventia propriam naturam non assequi, nisi certam magnitudinem obtineant, et videmus ea crescere ad certam quantitatem, quam ubi attigere, cessat incrementum. Quod quidem evenire recognoscimus ex eo, quod in singulis viventibus est determinata vis nutritiva ipsorum naturae appropriata, quae naturaliter evolvitur et ad definitum terminum ipso naturae ordine perducitur.

382. — Quantum ad secundum quaesitum, quo quaeritur utrum dari possint plura *infinita*, et possit dari *infinitum*, quod sit altero *infinito* majus: respondemus cum D. Thoma, quod si loquamur de *infinito actuali* quod est omnibus modis *infinitum*, intelligitur non posse esse nisi *unum*; quia si plura essent, inter se distinguerentur; aliquid ergo conveniret uni, quod alteri *deesset*, et sic illud in quo *aliquid* deesset, non esset simpliciter *infinitum*. Unde cum *infinitum actuale* non sit nisi Deus, intelligitur necessario Deus esse *unus*.

Si vero loquamur de infinito *potentiali*, intelligitur multiplex posse esse infinitum propter plura diversa subjecta, quibus talis modi *infinitudo* competere intelligitur; ut puta intelliguntur infiniti *homines*, infinitae *arbores*, infinitae *manus*, infiniti *pedes*, etc. Et etiam intelligitur *multiplex* posse dari *infinitum potentiale* propter plures diversos ordines, in quibus verificari potest hujusmodi *infinitudo*, ut puta aliquid potest esse infinitum *numero*, vel infinitum *magnitudine*, et idem potest in uno ordine esse *infinitum* et in alio *finitum*.

383. — Potest autem unum *infinitum* intelligi *majus* altero, non quidem ubi agatur de *eodem subjecto*, et *in eodem uno ordine* considerato; sed ubi agatur de diversis subjectis, aut in diverso ordine consideratis, unum *infinitum* potest intelligi *majus* alio, sicuti videmus, ut notat Angelicus, in numeris accidere; nam species numerorum parium sunt infinitae, et similiter species numerorum imparium; et tamen numeri pares et impares simul sumpti sunt plures quam pares: et similiter numerus hominum possibilium est infinitus, et numerus manuum possibilium est infinitus: et tamen numerus manuum possibilium est major numero hominum possibilium.

CAPUT QUARTUM

ARTICULUS PRIMUS

I.

De Substantia.

384. — Nomine *substantiae*, uti jam supra indicavimus, significatur ens, cui competit subsistere in se, ita ut non indigeat alio, ut subjecto, cui inhaereat. *Nomen substantiae* (ait Angelicus) *significat essentiam cui competit per se esse, quod tamen esse non est ipsa ejus essentia.*

Distinguitur autem *substantia* ab *accidente* per hoc, quod *substantia* habet subsistere in se; *accidens* vero non habet subsistere in se; sed subsistit solum inhaerendo *substantiae.*

385. — Quod vero in natura creata quaedam sint substantiae, et quaedam sint accidentia (ait Suarez) ex ipsa continua rerum mutatione et alteratione manifestum est. Mutatur enim aqua v. gr. ex calida in frigidam, et e converso; et homo nunc sedet, nunc vero ambulat, per quas mutationes aliquid rei amitti vel acquiri necesse est; alioquin non fieret mutatio realis; non amittitur autem, nec mutatur *substantia*, integra enim manet substantia aquae vel hominis, sive calefiat, sive frigefiat, sedeat, aut ambulet; est ergo *accidens* illud, in quo fit mutatio; dantur ergo in entibus quaedam quae sunt *accidentia*. Unde necessario recognoscitur aliquod esse ens, quod sit *substantia*; nam *accidens* alicujus est *accidens*, nimirum *substantiae*. Quod si quis dicat etiam *accidentis* posse dari *accidens*: respondetur necessario sistendum esse in aliqua *substantia*; quia licet unum accidens alteri accidat, tamen cum neque in hoc ordine possit in infinitum procedi, neque sisti in aliquo *accidente*, quod nulli *subjecto* accidat (alioquin jam non esset *accidens*, sed *substantia*) necessario sistendum est in aliquo ente, quod sit *substantia*, quodque sit primum et quasi radicale *subjectum* et fundamentum *accidentium*.

386. — Ex quibus verbis manifeste recognoscitur quam inepte Joannes Loke asseruerit mentem humanam nullam habere *ideam substantiae* sed cognitionem nostram in sola *accidentium* apprehensione consistere. Etenim, ut quisque videt, non solum *accidentia* apprehendimus, sed apprehendimus *res* sive *substantias*, quibus inhaerent *accidentia*, et distingui-

mus haec ab illis; et *accidens* non recognoscitur *accidens*, nisi recognoscatur tamquam inhaerens *substantiae*, unde formalis cognitio *accidentium* non potest haberi absque cognitione *substantiae*.

Quod quidem ipso communi naturae sensu confirmatum esse apparet; videmus enim in omnium linguis distinctionem esse inter nomina *substantiva* (quae exprimunt *substantias*) et nomina *adjectiva* (quae significant *accidentia*): quod aperte monstrat tum *accidentis* tum *substantiae* conceptum omnium mentibus inesse.

Talem autem sententiam amplexus est Loke, in quantum reputavit nos non aliam rerum cognitionem habere posse praeter eam quam sensitiva experientia nobis suppeditat. In quo maxima aequivocatione hallucinatus est. Aliud est enim affirmare quod omnis nostra cognitio originem habet a *sensu;* aliud affirmare, quod omnis nostra cognitio consistit in mera *apprehensione sensitiva*. Equidem omnis nostra cognitio originem ducit *a sensu* (ut ait Angelicus) quia intellectus noster in praesenti vita indiget praevia operatione sensuum ad intelligendum. Ast tamen non omnis nostra cognitio consistit in mera *apprehensione sensitiva;* sed intellectus noster virtute sua ex apprehensione sensitiva penetrat ad intimam rerum apprehensionem, qua cognoscit res in earum essentiis; per quod rerum *naturas* et *substantias* intellectiva cognitione pro modo mentis nostrae attingere nobis datum est.

387. — Quod autem distinctio inter *substantiam* et *accidens* sit distinctio completa et perfecta, quae nullum admittat medium, probatur sequenti ratione ab ipso Suarez deprompta. Omne ens vel est tale ut nulli alteri accidat, vel tale, ut alicui accidat, seu ut alicui inhaereat, illudque afficiat extra ejus essentiam. Quidquid priori modo se habet, sub ratione *substantiae* comprehenditur, quod autem posteriori modo, sub ratione *accidentis*. Non potest autem inter haec duo membra sic explicata medium inveniri, nam immediatam contradictionem includunt.

388. — Hic autem non possumus abstinere a damnanda Benedicti Spinosae sententia, qua affirmabat· *substantiam* esse id quod *in se* est. et quod per se concipitur: id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, unde formari debeat.

Ex qua definitione eruebat, quod *solus* Deus est *substantia*, cum solus Deus talis sit, qui nullo alio indiget ad *essendum*, quia est *a se*. At vero notandum est quod dum dicitur *substantia* id quod *subsistit in se*, quod *non indiget subjecto*. quod subsistit *per se* etc.; non sunt accipiendae tales expressiones quasi significent *substantiam* esse *ens a se*, *independens*

ab alio quoad *esse:* qualis est *solus* Deus; sed tales expressiones adhibentur ad significandum, quod *substantia* est *ens*, cui competit subsistere *in se*, quin sit inhaerens alteri ut *subjecto*. Hoc modo intelligitur quomodo esse *substantiam* competit creaturis quatenus tales sint, quae subsistant *in se*, nec inhaereant alii rei, ut *subjecto;* quamvis intelligantur indigere Deo creatore et conservatore, sine quo nec esse possunt, nec perdurare in esse.

II.

De diversimodae substantiae distinctionibus.

389. — Variae induci solent a Metaphysicis *substantiae* distinctiones: de quibus hic agere locus est.

1. Distinguitur *substantia* in *substantiam completam*, et in *substantiam incompletam*. De qua distinctione jam diximus supra adnotantes, quomodo *substantia completa* in genere dicitur *suppositum*, et quomodo *substantia completa* praedita *ratione*, denominatur proprie *persona*.

2. Distinguitur *substantia* in *substantiam primam*, et in *substantiam secundam*.

Nomine *substantiae primae* vocatur individuum quodcumque in data natura subsistens, ut Petrus, Paulus, haec arbor etc. Nomine *substantiae secundae* vocatur *genus* et *species* in ordine ad individuum, cujus est *species* et *genus*, ut *homo*, *animal* comparate ad Petrum.

3. Dividitur *substantia* in *substantiam immaterialem*, et *substantiam materialem*.

Substantia immaterialis, quae etiam proprie denominatur *substantia spiritualis*, seu *spiritus*, est *substantia* intellectu et voluntate praedita per se subsistens separata a materia. Hujusmodi sunt Angeli, quos plurimos existere fide tenemus. Et etiam ipsa anima humana in quantum consideratur per se ut subjectum rationalium operationum, dici potest *substantia immaterialis* seu *spiritualis*, utpote per se subsistens, quamvis vivente homine corpori maneat conjuncta.

Substantia materialis, quae dicitur *substantia corporea*, aut *corpus*, est *substantia* cui competit habere longitudinem, latitudinem, profunditatem, seu, ut dicunt, cui competit habere trinam dimensionem.

Circa quod notare praestat quod *substantia spiritualis* in quantum intelligitur esse *incorporea*, et carens *partibus*, communiter appellari solet *simplex; substantia* autem *materialis* cum intelligatur constare partibus dicitur *composita*.

Quod quidem explicatione indiget ne aequivocatio interveniat. Etenim *compositio* in rebus intelligitur non solum ubi habentur partes *physicae*, sed alii etiam *compositionis* modi verificari possunt. Quia *compositum* in genere dicitur *quod coalescit ex pluribus;* quapropter ubi in re quacumque, aliqua recognoscatur constituentium *pluralitas*, ibi intelligenda est *compositio*, et res sub eo titulo dicenda est *composita.*

Varia autem, et diversi ordinis, intelligi possunt *plura* constituentia in rebus, praeter *partes physicas* quae verificantur in corporibus. Nam ex. gr. in qualibet re existenti intelligitur *potentia* (*posse esse*) et *actus* (*esse*); intelligitur *genus* et *differentia;* intelligitur *substantia* et *accidens;* intelligitur *essentia* et *existentia* etc. Unde intelligitur quod quaelibet res (et etiam *substantia spiritualis*) uno vel alio titulo est *composita.* Quapropter, absolute loquendo, solus Deus dici potest omnino *simplex*, ut carens omni *compositionis* ratione. Res autem *spirituales* creatae dici possunt aliquo modo *simplices* in comparatione ad *corpora*, quia corpora constant *partibus*, quae in substantiis spiritualibus non habentur; sed quia in ipsis rebus immaterialibus creatis habetur compositio *potentiae* et *actus; subjecti* et *accidentis*, *generis* et *differentiae* etc.; ideo et ipsae talibus titulis dicendae sunt *compositae.*

390. — Innumerabilia corpora diversarum absque numero specierum in rerum natura existere evidenti experientia cuique manifestum est. Talem veritatem impugnare non audent nisi sceptici idealistae; cum quibus nulla ratione disputare datum est; quia nulli fundamento inniti potest humana ratiocinatio, ubi primae rerum evidentiae assensus denegatur.

Misso itaque absurdo idealistarum systemate, et recognita rerum corporearum existentia, de naturali substantiae corporeae constitutione inquirere occurrit.

ARTICULUS SECUNDUS

I.

De corporeae substantiae principiis constitutivis.

391. — Nomine *principii constitutivi* alicujus rei intelligitur illud ex quo resultat ipsius rei natura, ita ut sine eo talis natura haberi non possit; per se tamen non est sufficiens ad ipsam naturam complete constituendam.

Hoc posito, quisque videt quomodo ad determinandum in genere quaenam sint *principia constitutiva corporeae substan-*

tuae oportet ea investigare, ex quibus natura corporum resultat.

392. — Itaque sciendum est in hoc proposito non unam fuisse Philosophorum sententiam.

Alii enim, qui *Atomistae* appellari solent, contendunt principia constitutiva corporum esse exiguissima quaedam corpuscula, singula unius ejusdemque indolis et naturae, nativa quadam vi diversimode in diversa corpora acervata. Quae corpuscula *atomos* vocant, ut hoc nomine significent ea esse adeo minuta, ut nullam sui divisionem admittant, eaque esse *ultima*, in quae corpora resolvi possunt.

Alii, qui *Chymici*, vel *Chymistae* appellari gaudent, distinguunt corpora in *simplicia* et *mixta*. *Simplicia* appellant *corpora*, quae per chymicam analysim experimentalem non possunt resolvi nisi in partes et moleculas unius ejusdem naturae, ut *ferrum*, *aurum*, *hydrogenium* etc. *Mixta* vero appellant *corpora*, quae per chymicam analysim experimentalem resolvi possunt in plura diversae naturae. Affirmant *principia constitutiva* corporum *mixtorum* esse corpora simplicia, in quae mixta resolvuntur: et affirmant *principia constitutiva* corporum simplicium esse *moleculas*, seu *atomos primitivas*, secundum placitum *atomistarum* jam supra expositum.

Alii, qui Dynamistae, seu Dynamici solent denominari, arbitrantur principia corporum esse quasdam primitivas substantias simplices, incorporeas, inextensas; quae duplici vi, nempe attractiva et repulsiva inter se cohaerent, et producunt ea omnia phaenomena, quae in ordine rerum physico nobis apparent.

Alii vero, qui *Scholastici* seu *Peripatetici* vocantur distinguunt corpora in *elementa* et *mixta*.

Nomine *elementorum*, seu *corporum elementarium* intelligunt corpora, in quae alia *corpora* ultimo resolvuntur, ipsa vero in alia non resolvuntur.

Nomine *corporum mixtorum* intelligunt corpora, quae resolvi possunt in alia usque ad *elementa*.

Quo posito intelligitur, quod quando quaestio fiat de *principiis constitutivis mixtorum* Scholastici facile respondent principia constitutiva *mixtorum* esse *elementa* ex quibus resultant.

Sed quando quaestio ultra producatur ad inquirendum quaenam sint *principia constitutiva corporum elementarium*, seu *elementorum*; quae principia tandem, ut quisque videt, sunt prima principia constitutiva cujuscumque corporeae substantiae; respondent prima haec principia esse *materiam* et *formam*.

393. — Quid Scholastici in hoc proposito intelligant no-

mine *materiae*, quid nomine *formae*, et quo modo explicent haec duo concurrere ad intimam corporum constitutionem, mox explicaturi sumus. Sed in antecessum discutere est *Atomistarum, Chymistarum*, et *Dynamistarum* supra expositas sententias, ex quarum discussione luculentius apparere poterit quid de Scholasticorum opinione restat dijudicandum.

Itaque sententia *Atomistarum* recognoscitur repudianda hoc maxime titulo, quod per ipsam revera non assignantur *prima principia corporum constitutiva;* nam ipsae atomi, quae admittuntur ut *principia corporum*, sunt *corpora*, quamvis exiguissima; circa quae remanet adhuc inquirendum quaenam sint eorum *principia constitutiva*. Unde manifestum est quomodo *Atomistarum* sententia non apta est ad determinandum illud, quod in hoc proposito in quaestione versatur.

Sententia *Chymistarum* eodem laborat defectu. Quid enim juvat assignare, quod principia constitutiva *corporum compositorum* sunt corpora *simplicia?...* Quaestio est de *primis principiis corporum constitutivis*. Corpora autem *simplicia* et ipsa sunt *corpora...* Quaenam ergo sunt tandem ipsorum *principia constitutiva?...* Respondent *Chymistae* haec principia esse *moleculas* minutissimas, esse *atomos;* idest esse *corpora tenuissima*. At si *atomi* sunt *corpora*, quaenam sunt ipsorum *prima principia*, quod in questione versatur?... Hic *Chymistae* nihil ultra habent, quod dicant; et confunditur eorum sententia cum sententia *Atomistarum*.

Dynamistarum opinio et ipsa est repudianda. Supponunt enim *Dynamistae* corpora componi ex substantiis simplicibus dimensione carentibus, quod intelligitur stare non posse, nam omne corpus natura sua habet dimensiones, et substantiae simplices dimensionibus orbatae non possunt corpus efformare naturalibus suis dimensionibus praeditum. Inde est, quod, posita *Dynamistarum* sententia, necesse est negare *realitatem dimensionum* in corporibus, et ipsas *dimensiones* reputare ut meras apparentias; quod quidem communi sensui et evidenti experientiae adversari cuilibet compertum est.

394. — Repudiatis itaque tum *Atomistarum*, tum *Chymicorum*, tum *Dynamistarum* sententiis, recolenda est Scholasticorum opinio, quae quantum par est naturam corporum legitima ratione determinat, assignando *prima principia* unde corporum natura resultat.

Jam diximus hujusmodi *principia* ab ipsis Scholasticis ad duo revocari, quae sunt *materia* et *forma*.

395. — Jam vero quid intendunt significare in hoc proposito nomine *materiae?* quid nomine *formae?*

Considerarunt Scholastici, quod in qualibet re corporea

oportet recognoscere aliquid, per quod ipsa est res corporea; quod intelligitur esse *commune* omnibus corporeis rebus; et quod in singulis rebus corporeis recognoscere oportet aliquid per quod una res distinguitur ab omnibus aliis, et constituitur in determinata quadam natura, quod non est *commune* aliis, sed ejus solius *proprium*. Ita ex. gr. Si consideremus *ferrum*, *saxum*, *arborem* etc., oportet intelligere quod tam in *ferro*, quam in *saxo*, quam in *arbore* etc., est aliquod *commune*, quo et *ferrum* et *saxum* et *arbor* etc., sunt *res corporeae*, et quod per istud omnibus *commune indifferens* non distinguitur *ferrum* a *saxo*, ab *arbore* etc.; oportet inde intelligere quod in *ferro* (praeter illud *commune* quod dictum est) aliquid est *proprium* quo *ferrum* est *ferrum*, et distinguitur ab omnibus aliis rebus; et quod in *saxo* (praeter illud *commune*, quod dictum est) aliquid est *proprium*, quo *saxum* est *saxum*, et distinguitur ab omnibus aliis rebus etc.

Itaque Scholastici nomine *materiae* significare intendunt *principium commune indifferens*, quod oportet intelligere in singulis rebus *corporeis*, quo sunt pariter omnes *corporeae*. Et nomine *formae* significare intendunt *principium* respective *proprium*, quo singulae res constituuntur in determinata natura, et distinguuntur ab aliis quibuscumque.

Quoniam vero nulla res corporea esse potest, in qua haec duo *principia* non existant, et in qua haec duo simul non concurrant ad ipsam ejus naturam corpoream constituendam tali pacto, ut absque alterutro eorum natura rei corporea haberi non possit; et quoniam alterutrum istorum per se non est *sufficiens* ad corpus constituendum, nisi ad hoc concurrat cum altero: recognoscitur quomodo utraque haec duo sunt *principia* naturae rerum corporearum *constitutiva;* et quidem principia *prima*, quatenus talia sunt, quae singula *per se* non sunt corpora; et statim ac simul juncta intelliguntur, intelligitur *immediate* constitui corporis natura.

Si vero quis quaerat quid sint haec duo singula *per se*, *materia* et *forma*, cum non sint *corpora?...* Respondent Scholastici, quod haec duo singula per se non sunt *entia;* sed sunt *principia essendi* talia, ex quibus resultent *entia;* quae sunt *corporeae substantiae*. Unde *materia per se* non est *ens*, sed est *principium passivum, potentiale, indifferens, commune* concurrens cum *forma* ad constituendum corpus quodcumque: et *forma per se* non est *ens*, sed est *principium determinativum*, seu *distinctivum, actuans,* quod cum *materia* concurrit ad *corpora constituenda*, unde singula determinantur in propriis naturis, et invicem distinguuntur. Quapropter *materia* simpliciter considerata intelligitur esse *una, communis, indifferens: forma* vero

non una est, sed totidem distinctae habentur formae, quot sunt *diversae* rerum *naturae*, *materia* autem *communis* non distinguitur in singulis rebus, nisi quatenus consideratur veluti occupata partitive a diversis *formis*, sub quo respectu dici solet *materia signata*, ut distinguatur a *materia communiter accepta*.

396. — Nec putandum est *materiam* extitisse unquam per se in separato a *formis*, aut *formas* in separato a *materia*, sed considerandum est *materiam* simul cum *formis* fuisse creatam ab initio, in quantum Deus creavit singulas naturas rerum corporearum, in quibus duo principia, *materia* et *forma* existunt.

Quando vero in natura corporea transmutationes eveniunt, quibus videmus aliquam rem propriam naturam amittere, et in aliam diversam naturam converti; ut cum ex. gr. videmus lignum amittere propriam ligni naturam, et converti in cinerem; intelligendum est quod *materia*, quae in ligno inveniebatur sub *forma* ligni, qua *lignum* erat *lignum*, non deperditur, sed novam assumit *formam*, nempe *formam cineris*, quae succedit in *materia*, recedente *forma ligni*. Si quis vero requirat, quo decidat *forma ligni* recedens, et unde exurgat *forma cineris* superveniens?..... Respondent Scholastici, quod quia *forma per se* non est *ens*, non datur locus huic quaestioni, qua quaeritur quo forma aliqua *decidat*, aut unde *exurgat*, hoc enim est supponere quod *forma* sit *ens* cui competat aliquem terminum adire, ab aliquo termino procedere etc. Hoc autem quod dicitur *forma ligni* recedere, et *forma cineris* supervenire, dicitur non ad significandum, quod tales *formae per se* sint aliquod *ens*, sed ad significandum simpliciter factum omnibus manifestum, quod *lignum* convertitur in *cinerem*; in qua conversione manet *materia*, ut *principium commune* tam *ligno*, quam *cineri*, et *forma ligni*, quae propria est *ligni* non manet cessante *ligno*, obtinetur autem *forma cineris* quatenus cessante *ligno* exurgit *cinis*. Cum vero intelligatur *materia* tamquam *subjectum commune* tum *formae ligni* tum *formae cineris*, licet cum Scholasticis affirmare quod *forma ligni* disparens ab *actu* recidit in *materiam in potentia*, et quod *forma cineris* quae fit in *actu* in *materia* educitur *de potentia materiae* ipsius.

Quoniam vero de his iterum erit disserendum in anthropologia, ideo hic satis de praesenti argumento dixisse arbitramur.

ADNOTATIO

De Elementis et de mixtis Corporibus secundum Scholasticos.

Diximus jam Scholasticos distinxisse corpora in duo genera, quorum alia appellabant *elementa*, alia denominabant *mixta*.

Sciendum est autem quod quatuor tantum *elementa* ab ipsis admittebantur; nempe 1. *aer*, 2. *aqua*, 3. *ignis*, 4. *terra*; caeteras vero corporeas substantias quae nos circumdant ex istorum quatuor junctione varia et combinatione resultare asserebant.

Quod revera et aer, et aqua, et ignis, et terra in rerum natura existant nemo in dubium vocare potest; sed quaestio est num revera haec quatuor tanquam elementa haberi debeant; num scilicet singula ista quatuor sint ea quae primo concurrunt (vel omnia *simul* vel alterutra) ad alias corporeas substantias constituendas, et sint ea quae ultimo naturaliter resultant ex aliorum corporum resolutione.

Hoc est quod Scholastici probare contendebant considerando quod in corpore quolibet apparent ea quae propria sunt supradictorum elementorum; ut *soliditas* quae ad terram spectat, *humiditas* quae aquam refert, *calor* qui ignem enunciat, *fluens halitus* qui indicat aerem; et considerando quod quantumvis corpus resolvatur, alteretur, transmutetur nunquam talibus conditionibus vel soliditatis, vel humiditatis, fluiditatis, caloris omnino spoliari potest, quod videtur significare corpus quodlibet supradictis elementis constare, atque in ea tandem resolvi, cum *ultima* sint.

Hac ratione concludebant elementa esse appellanda corpora *simplicia*. Non quidem (ut facile recognoscitur) quasi vellent affirmare simpliciter elementa non esse composita, etenim elementa sunt corpora, et corpora necessario sunt *composita*: sed dicebant elementa esse *simplicia* corpora in comparatione ad corpora *mixta*, quatenus haec elementis constant, elementa vero sunt *prima* constitutiva non coalescentia ex aliis corporeis substantiis diversis.

Recentioribus vero Philosophis haec scholastica doctrina de quatuor *elementis* non arrisit; et communiter fuit repudiata

Admiserunt quidem et ipsi recentiores distinguenda esse corpora in *simplicia*, et *composita*; sed ad talem distinctionem determinandam non eadem via processerunt ac Scholastici.

Etenim *simplicia* corpora secundum recentiores ea sunt quae *dividi* non possunt in corpora *diversae* naturae, sed dum

dividantur, semper ejusdem essentiae partes referunt. *Composita* vero corpora ea dicuntur, quae apta sunt *dividi* in plura *diversae* naturae.

Hac posita distinctione considerant corpora *simplicia* ut totidem *elementa*, eaque numero nedum *quatuor* sed multo plura esse autumant, et diversa ab iis quae assignabant Scholastici. Sic ex. gr. inter corpora *simplicia* enumerant *ferrum, aurum, azotum, oxygenium, clorum* etc.: negant autem *aquam* esse corpus *simplex*, quia *divisibilis* est in alia corpora diversae naturae; et pariter negant simplicitatem *aeris*, et *terrae; ignem* vero nec inter corpora computant considerantes simpliciter *combustionem* ut est quaedam alteratio ex quorumdam corporum combinatione resultans.

Ast vero non difficile videtur recognoscere quomodo quaestio hac ratione proposita non omnino eadem est cum quaestione quam recolebant Scholastici.

Equidem Scholastici et ipsi recognoscebant quaedam esse corpora quae non admittunt dividi in plura diversae naturae (corpora *homogenea*) et quaedam quae talem divisionem suscipiunt (corpora *eterogenea*).

Sed corpora *homogenea* simpliciter ut talia a Scholasticis non habebantur ut *elementa* proprie dicta; quia et in ipsis corporibus *homogeneis* verificantur ea quae *quatuor* elementorum sunt propria (vel omnia simul vel partim); verificatur nempe vel *soliditas*, vel *fluiditas*, verificatur *calor, humiditas;* et verificatur quod quantumcumque corpus dividatur semper tales elementorum conditiones aliquo modo retinet.

Quapropter secundum Scholasticos (exceptis solum quatuor assignatis elementis) corpora *homogenea* et ipsa habenda sunt uti *mixta;* non quidem *mixta* ex aliis corporibus diversae naturae, (ut corpora *eterogenea*) sed mixta ex mixtione elementorum.

Apparet autem quomodo scholastica theoria sic exposita non opponitur iis incrementis, quae *physices disciplina* mediante rerum observatione et experientia circa diversas corporum naturas et proprietates recentibus temporibus comparavit.

Quid enim impedit statuta Scholae sententia quominus periti in rebus physicis scrutandis plura et plura corporum genera diversa discernant, quorum antea natura non erat nota?.....

Quaestio non est circa discernendas et determinandas species corporum, quae inter *homogenea* sunt enumeranda, vel non; sed est circa determinanda *elementa*, quibus tandem constat quaecumque corporum species: num scilicet ea sint

quatuor illa a Scholasticis assignata, vel non sint..........

Videtur autem scholastica theoria reprobanda ex hoc quod ponit inter elementa aquam; et aerem, et terram; quando experientia patet et aquam, et aerem, et terram posse in plura *diversa* corpora *dividi*.....

Circa quod considerare oportet quod Scholastici dum admittunt et *aerem*, et *aquam*, et *terram*, et *ignem* esse *elementa*, hoc admittere intendunt de istis substantiis consideratis in *pura* et *exquisita* ipsarum *natura*; non autem de ipsis uti habentur sub nostra experientia variis commixtionibus alteratae, ubi quodammodo *mixtorum* conditiones subeunt; et sic etiam in diversa *dividi* admittunt, non quidem *per se*, sed ratione *mixtionis* cui subjacent.

Et notare est quod, data quacumque talium substantiarum decompositione, semper in iis quae resultant apparent conditiones propriae elementorum; invenitur enim semper quod quaelibet substantia corporea vel spectat ut *solida* ad naturam terrae, vel ut *humida* aut *fluens* spectat ad naturam aquae; et *aerem* et *ignem* quodammodo refert.

Et quando ipsa nostra vulgaris aqua per *chymicam* actionem resolvitur in oxygenium et hydrogenium, apparet quod istae duae substantiae resultantes ad genus *aeris* fluentis reducuntur.

Circa quod peculiariter erit observandum quod actiones *chymicae* proprie dictae, quae circa corporeas substantias fiunt, non sunt habendae simpliciter ut quaedam elementorum modificationes seu separationes; sed intelligendae sunt tamquam causae transmutationum *substantialium*, quibus *naturae* rerum nedum alterantur, sed in diversa pertrahuntur. Hinc quando consideramus *aquam* converti in hydrogenium et oxygenium, non est putandum quod eveniat simpliciter *separatio* inter haec duo *componentia*, sed intelligendum est quod natura elementi *aquae corrumpitur*, et *transmutatur* in alias naturas, quae ad genus elementi *aeris* spectant: siquidem elementa, secundum Scholasticos, sunt invicem *transmutabilia*, atque inter ipsa quaedam corruptionis et productionis circulatio verificatur, quando apta ad hoc chymica operatio circa ipsa interveniat. Unde etiam intelligitur quod quando *hydrogenium* et *oxygenium* simul reconjungantur per naturalem chymicam actionem iterum resultat aquae recompositio, non simplici componentium contactu aut mera ipsorum confusione, sed per novam quamdam substantialem reproductionem.

Haec in gravissimi momenti quaestione pro re nostra adnotasse sufficiat.

Unum autem in hoc proposito addendum arbitramur,

quod scilicet sicuti ex Scholasticorum sententia quodlibet corpus (ut diximus) materia et forma sua constare debet, inquirere est quaenam tandem esse debeat forma *substantialis* competens corpori *mixto*.

Cum enim *mixtum* constituatur ex elementis; cumque elementa singula sint corpora, singula propriam *substantialem* formam habentia: dubium esse potest num in *mixto* singulae distinctae formae substantiales elementorum conserventur....

Hoc autem non erit affirmandum. Nam quodlibet *mixtum* naturam *unam* et *propriam* induit; ideoque in eo *una* et *propria* forma substantialis esse debet.

Nec tamen omnino elementorum formas in *mixto* evanescere et deficere putandum est. Conservantur enim elementares formae in mixtis, ut ajunt Scholastici, non *actu* sed *virtute*. Et hoc apparet ex ipsa experientia, qua videmus in *mixtis* quamdam indicationem qualitatum quae componentium sunt propriae; secundum quod ait D. Thomas quod: *Formae elementorum manent in mixto non actu sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium.* (S. T. P. 1. Q. 76. A. 4. ad 4.)

Et hoc quidem maxime intervenire dicendum est in *mixtis*, quae a Scholasticis appellantur *mixta perfecta;* in quibus *elementa* omnino sunt contemperata ita ut ex ipsorum junctione *nova prorsus* rei *natura* ab ipsis diversa resultet. Minus autem proprie intelligitur elementorum compenetratio fieri in quibusdam, in quibus singula *componentia* propriam naturam retinere videntur; quae proinde a Scholasticis *mixta imperfecta* denominata fuerunt; ut ex. gr. aqua rarescens, quae aeris naturam quodammodo induit propriam tamen naturam conservans; ut nix et glacies quae soliditatem assumunt, aquae naturam minime amittendo etc. In quibus recognoscendae sunt conservari formae *substantiales* propriae elementorum quae referunt.

CAPUT QUINTUM

De Accidente

397. — Diximus jam *accidens* esse *ens* cui non competit *subsistere in se* (quod proprium est *substantiae*) sed competit *subsistere in alio* (idest in *substantia*). Substantia, ut patet, est *genus* quoddam sub quo comprehenduntur totidem *species* quot sunt diversae rerum subsistentium naturae invicem distinctae.

398. — Et quoniam quidquid subsistit, subsistit in ali-

qua *natura* intelligitur quod quodlibet *subsistens* est *species* quaedam *substantiae* (exceptis tantummodo *accidentibus* quae non habent subsistere *in se*): unde recognoscitur *substantia* tamquam *supremum genus*, quod sub se complectitur quaecumque subsistentia.

399. — *Accidens* vero estne et ipsum *genus?...*

Ut huic interrogationi fiat satis praenotare oportet quod hoc nomen *accidens* sumi potest vel *in communi* ad significandum illud omne in quo ratio *accidentis* verificatur; vel sumi potest *distributive* in quantum respective applicatur ad ea *singula* quae sub nomine *accidentis* comprehenduntur.

Si igitur nomen *accidentis* sumatur *in communi* ad significandum indistinctim illud in quo ratio *accidentis* verificatur, non potest *accidens* haberi ut *genus* proprie dictum; sed solum *analogica ratione* appellari poterit *genus* respectu ad singula quae sub tali nomine comprehenduntur; ea nempe ratione tantum, qua diximus *ens* appellari posse *genus* respectu ad inferiora: etenim, ut evidenter apparebit ex iis, quae mox dicturi sumus de diversorum accidentium distinctione, ea quae comprehenduntur sub communi nomine *accidentis* conveniunt quidem inter se in quantum singula sunt entia *inhaerentia* substantiis; sed in singulis non *eadem est ratio* afficiendi substantiam cui inhaerent, bene vero diversa; unde sub *uno genere proprie dicto* comprehendi non possunt.

Si vero nomen *accidentis* sumatur *distributive* ut respective applicatum *ad singula*, quae sub communi *accidentis* nomine comprehenduntur: tunc dicendum erit *accidens* esse *genus* proprie dictum, tali modo, ut *singula*, quae *accidentis* nomine gaudent, totidem sint *genera* inter se distincta diversas respective *species accidentium*, sub se complectentia.

400. — Quot vero enumerantur hujusmodi *accidentium genera?*

Novem enumerantur, secundum Scholasticos: ut proinde simul cum *substantia* denarius compleatur numerus; et sic *decem* distinguantur *suprema genera* entium; quae jam ab Aristotele *decem* categoriae fuerunt appellata, et a Severino Boetio denominata fuerunt *decem praedicamenta*.

Cujus enumerationis et distinctionis ratio facile recognosci potest ex sequenti consideratione.

Tot sunt enumeranda et distinguenda suprema entium genera, quot sunt modi generales essendi. Sed sunt decem modi generales essendi. Ergo decem sunt suprema genera. Et revera: quidquid est, vel in seipso subsistit, vel in alio. Si subsistit *in seipso*, ut homo, arbor, equus, est *substantia*; quae, ut diximus, in proprio ordine est *genus supremum*. Si sub-

sistit *in alio*, ut color, figura, magnitudo, etc. est *accidens* *Accidens* autem dividitur in *novem* suprema genera sui ordinis. Etenim *accidens*, quod intelligitur *inhaerere substantiae*, vel tale est, quo *substantia extensione* potitur; et hoc est *quantitas*; vel tale est quo *substantia* determinatur, ut sit tali modo, aut tali; et hoc est *qualitas*; vel tale est, quo *substantia* respectum aliquem habet ad aliud; et hoc est *relatio*; vel tale est, quo *substantia* intelligitur affici ex hoc, quod motio aliqua in ipsa verificatur, et quando motio sit ex ipsa substantia tamquam a principio eam producente dicitur *actio*; quando vero fiat in substantia ex alterius actione dicitur *passio*; vel tale est quo *substantia* intelligitur affici *ab extrinseco*, quae affectio aut ita se porrigit *ab extrinseco*, ut nulla ratione commensuret substantiam, sed sit solum quid superadditum et adjacens substantiae, et hoc est *habitus*; vel talis est affectio quae aliqua ratione commensuret substantiam; et tunc aut haec commensuratio est quantum ad durationem, et hoc dicitur *quando*; aut est quantum ad circumscriptionem in loco, et hoc dicitur *ubi*, aut est quantum ad dispositionem partium locati in loco; et hoc dicitur *situs*.

Unde apparet quomodo decem sunt rerum genera suprema; nempe 1. *substantia*, 2. *quantitas*; 3. *qualitas*; 4. *relatio*; 5. *actio*; 6. *passio*; 7. *habitus*, 8. *quando*, 9. *ubi*; 10. *situs*; quae, ut diximus, appellata sunt decem *categoriae*, seu decem rerum *praedicamenta*.

401. — Cum de *substantia* jam satis dictum sit in superioribus; et quantum par erat dictum sit etiam de *accidente* in communi; aliqua hic dicenda remanent de singulis *accidentium* generibus distinctim enumeratis.

ARTICULUS PRIMUS

I.

De Quantitate prout Substantiae corporeae competit.

402. — Diximus jam naturam corporeae substantiae talem esse cui competit habere trinam dimensionem, nempe *longitudinem*, *latitudinem*, *profunditatem*.

Ad investigandum vero in quo posita sit natura istarum dimensionum, oportet investigare quid sit *quantitas*.

Nomine *quantitatis* in genere significatur *accidens* quo *substantia* intelligitur quadam amplitudine distributa, et apta dividi in plura ejusdem naturae; unde res quaecumque dicitur *quanta* ex hoc quod intelligitur capax divisionis et multiplicitatis, tali

modo ut singula quae resultant ex divisione eamdem *essentiam* retineant ipsius rei divisae. Illud autem quod intelligitur capax *divisionis* et *multiplicitatis* concipitur *unum* et dici solet *totum* in comparatione ad ea, quae ex ejus divisione resultare posse intelliguntur; ea vero quae ex ejus divisione resultantia concipiuntur, intelliguntur *plura*, seu *multa*; et in comparatione ad *totum* ex quo resultant dici solent communiter *partes*; quamvis aliquando etiam *elementa*, aut *principia*, aut *membra* ejusdem *totius* denominentur.

403. — Ex quibus intelligitur quod rigorose loquendo *quantitas* est *accidens* proprium rerum corporearum qua talium quod proinde rebus *spiritualibus* intelligitur non convenire, nisi quatenus per quamdam analogiam tribuitur amplitudo quaedam extensionis naturis, et perfectionibus, quae in rebus incorporeis verificantur, secundum illud Augustini quod: *In his quae non mole magna sunt, sed virtute, hoc est majus esse, quod melius esse.*

404. — Distinguitur *quantitas* in 1. *continuam*, 2. *discretam*.

Dicitur *continua quantitas* ea, cujus *partes* simul existentes aliquo communi termino inter se manent conjunctae.

Dicitur *discreta quantitas* ea, cujus *partes* simul existentes non sunt invicem conjunctae, sed singulae distinctim et sejunctim existunt.

405. — Unde intelligitur quomodo in *quantitate continua* habetur actualis *unitas* rei quantae; et divisio in ea concipitur solum *potentialiter*. In *quantitate* vero *discreta* intelligitur potius *divisio* et *multitudo in actu* et *unitas* veluti *potentialis*, aut *virtualis*; quapropter *quantitas discreta* denominari etiam solet quantitas *multitudinis*, seu *numeri*; quatenus ea est, quae verificatur in *numero*; et in diversis *numerorum* speciebus.

406. — Quantitas *continua* distinguitur in *corpus*, in *lineam*, et in *superficiem*.

Considerandum est enim quod substantia *corporea* quaecumque in quantum est *corporea*, intelligitur praedita *quantitate continua* sub triplici ratione inspecta; nempe sub ratione quae dicitur ejus *longitudo*, sub ratione quae dicitur ejus *latitudo*, et sub ratione quae dicitur ejus *profunditas*; quae, uti jam diximus, appellantur rei corporeae *dimensiones*.

Quae quidem *dimensiones* assumi possunt considerandae in proprio ordine invicem conjunctae, eas considerando ut *abstractae* a *substantia* in qua realiter verificantur: et sic habetur *quantitas*, quae dicitur proprio nomine *corpus* · non quidem *corpus concretum* et *physicum* ut sunt corpora sensibilia existentia realiter in ordine naturali; sed *corpus* quod dici-

tur *mathematicum*, nempe *corpus* consideratum *abstractive* sub sola ratione *quantitatis*.

Vel *dimensiones quantitativae* assumi possunt considerandae hoc pacto ut *per abstractionem* consideretur *longitudo* absque *latitudine* et absque *profunditate*; et sic habetur *quantitas* quae dicitur *linea*; aut hoc pacto ut *per abstractionem* consideretur *longitudo* simul cum *latitudine*, absque *profunditate*; et sic habetur *quantitas* quae dicitur *superficies*.

407. — Circa quod notare est quod *superficies* potest distingui in *superficiem* simpliciter talem (quae est supradicta); et in *superficiem ambientem*; quae proprio nomine vocatur *locus*. Hujusmodi *superficies ambiens*, sive *locus*, ea est, quae intelligitur capere intra se, seu ambire *corpus* aliquod *physicum*; sicut superficies interior dolii intelligitur capere intra se vinum; et superficies intranea aquae intelligitur continere intra se piscem natantem: unde Scholastici definiebant *locum* esse *superficiem concavam corporis ambientis*.

408. — Notandum est autem quod praeter *quantitatem continuam* et *discretam*, de quibus hic locuti sumus, admittenda est etiam alia species *quantitatis*, quae dicitur quantitas *successiva* seu *fluens*, in qua habentur *partes*, quae non simul coexistunt, sed ita verificantur ut una succedat alteri, dum altera transit. Hujusmodi *quantitas* intelligitur esse *tempus*: de quo alibi erit sermo.

II.

De Extensione Corporum.

409. — Hic autem sermo noster maxime est de *quantitate* non *successiva*, sed *permanenti* prout verificatur in *substantiis corporeis* in concreto consideratis.

Et circa hoc notare oportet quod *quantitas continua* prout consideratur in concreto in *re corporea* constituit eam rei corporeae proprietatem, quam communiter appellant *extensionem*. Quae *proprietas* intelligitur consistere in hoc quod *corpus* habeat partes extra *partes*, communi vinculo simul colligatas, unde unum habetur *corpus*, una *substantia*: cujus *substantiae* illae *partes* dicuntur *partes integrales* ex hoc quod in singulis ipsarum seorsim acceptis locum habet tota ratio ipsius substantiae quoad essentiam, ut proinde post divisionem singulae partes consistant uti *totidem substantiae* ejusdem naturae ac illa, cujus partes erant.

III.

De Impenetrabilitate Corporum.

410. — Singula *corpora* ex hoc quod sunt *extensa* respective proprium occupant locum tali pacto, ut quodlibet corpus excludat a loco, quem tenet, quodcumque aliud corpus.

Proprietas ista qua corpora se invicem excludunt ab occupatione ejusdem loci dicitur *impenetrabilitas:* quae intelligitur corpori cuicumque competere eo quia corpus quatenus *extensum* habet singulas suas *partes* extra *partes* positas, quae singulae proprium tenent locum et caeteras excludunt ratione dimensionum; ea autem ratio quae intelligitur de *partibus* respectu ad *partes*, intelligitur de toto corpore respectu ad aliud totum corpus: ergo quodlibet corpus habet virtutem expellendi alia corpora a loco sibi proprio: ergo quodlibet corpus est *impenetrabile*.

411. — Hoc autem quod diximus est intelligendum de corporibus consideratis secundum naturae ordinem; non vero tali modo ut supponamus Deum non posse superna sua virtute efficere ut *duo* vel *plura* corpora simul *compenetrentur* in uno eodemque loco. Nam *impenetrabilitas* intelligitur verificari in corporibus in quantum unum corpus expellit aliud a loco. Potest autem Deus virtute sua infinita cui obediunt omnes vires creatae suspendere talem effectum reciprocae repulsionis inter corpora, ut sic plura *corpora* simul eumdem locum occupent, et singula tamen proprium *esse* retineant ab aliis distinctum; quod quidem sine miraculo evenire non posse compertum est.

412. — In quo proposito requiri solet num Deus qui per miraculum potest efficere ut *plura* simul corpora unum occupent locum, possit pariter per miraculum efficere ut *unum* corpus occupet simul *plura* loca. Et respondetur quod Deus neque per miraculum efficere potest ut *unum corpus* inveniatur simul in *pluribus locis:* etenim, ut ait Angelicus: *aliquod corpus esse localiter in aliquo loco nihil est aliud quam circumscribi, et comprehendi a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum. Quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil ejus est extra locum illum; unde ponere quod sit* localiter *in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul. Unde hoc a Deo fieri non potest.* (Quodl. 3. A. 2).

413. — Ratio autem qua *unum* corpus esse simul *localiter* in pluribus locis non potest fieri per miraculum, quamvis

miraculose possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco, secundum Angelicum in hoc posita est: *Quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo, ratione ejus, quod est ens indivisum in se; sequeretur enim quod esset distinctum in situ; sed esse cum alio corpore in eodem loco repugnat ei quantum ad hoc, quod est divisum ab alio, ratio autem unius perficitur in indivisione, sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis, includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione: sed duo corpora esse in eodem loco non includit contradictionem.* (S. T. P. 3. Suppl. Q. 83. A. 3. ad 4.).

414. — Quid vero dicendum de praesentia reali corporis Christi in Sacramento Altaris existentis simul in pluribus locis? Quid de apparitionibus Sanctorum in pluribus locis simul? ..

Respondemus quantum spectat ad Corpus Christi, quod secundum fidem Christus est quidem praesens *realiter* in Sanctissimo Sacramento, sed non est praesens *localiter*, ut demonstrat Angelicus: *Quia substantia corporis Christi in Sacramento comparatur ad locum non mediantibus propriis dimensionibus, sed mediantibus dimensionibus panis et vini, et dimensiones propriae corporis Christi, quae sunt realiter in Sacramento, comparantur ad locum mediante substantia, quod est contra rationem corporis locati, unde nullo modo Corpus Christi est in Sacramento* localiter. (S. T. P. 3. Q. 76. A. 5.).

415. — Quantum vero ad miraculosas apparitiones Sanctorum, dicendum est illas evenisse vel ministerio angelorum, qui in assumptis corporibus Sanctos illos repraesentarent, vel per productionem alicujus corporis quod virtute Dei fieret in talibus circumstantiis ad referendam praesentiam alicujus personae in loco, in quo realiter talis persona prasens non erat ex eo quod alium locum teneret; quod in alterutro casu, ut quisque videt, absque miraculo accidere non potuit.

IV.

De Divisibilitate Corporum.

416. — Corpus physicum, ut diximus, est substantia extensione praedita. Extensio importat ut habeantur partes extra partes invicem junctae. Intelligitur ergo quodcumque *corpus* esse *divisibile* ex hoc quod intelligitur possibilis separatio inter *partes*, quae in ipso inveniuntur.

At vero si fiat *divisio* inter *partes* alicujus corporis, quid ex tali *divisione* resultabit?

Profecto resultabunt *partes* quae cum sint partes integrantes, uti jam diximus, in quibus singulis seorsim acceptis servatur tota ratio essentiae, ut ex. gr. cum discerpitur *ferrum*, singulae partes resultantes sunt *ferrum*; intelligitur quod *partes* resultantes ex divisione corporis alicujus sunt totidem minora *corpora* ejusdem naturae ac *corpus* ex cujus divisione resultant.

Quid vero si et ipsa haec *minora corpora* dividantur in suas partes integrantes?.....

Resultabunt totidem *minora corpora* quot *partes* dividentur, quae singulae naturam referent ejus ex cujus divisione resultant.

Num datum erit de divisione in divisionem procedere in infinitum?...

417. — Ad respondendum huic interrogationi oportet in primis distinguere inter *corpus physicum*, seu *physice* consideratum, et *corpus mathematicum*; idest *mathematice* consideratum.

Si sermo sit de *corpore physice* considerato non erit possibile procedere in infinitum de divisione in divisionem; quia, ut diximus, natura cujusque *corporis physici* continetur intra quosdam limites, tum ratione *magnitudinis*, tum etiam ratione *parvitatis* (unde et resultat corporum *figura*) ultra vel citra quos ipsa natura consistere non potest. Quapropter in divisione *corporis physici* cum deventum fuerit ad tales *exiguas partes*, quae minimam ferant magnitudinem ad naturam corporis spectantem, si ulterius supponamus vim fieri ad divisionem, non proprie fiet *divisio* ipsius *corporis* in partes suas, sed fiet transmutatio naturae ipsius *corporis* in naturam alterius corporis; in quo si adhuc produci velit divisio, tandem deveniendum erit ad talem partium *exiguitatem*, quae sit *minima possibilis* pro cujuscumque corporis natura; ultra quam non erit producere *divisionem*, quia intelligitur *corpus* non dividi, sed *omnino* cessare, cum subsistere nullo modo posset deficiente necessaria *quantitate*, sine qua *corporis natura* non habetur. Nulla autem vis creata intelligitur valida ad talem subsistentis *corporis perfectam cessationem* inducendam.

418. — Si vero sermo sit de corpore *mathematice* considerato; cum in ipso non consideretur nisi *quantitas* in abstracto (praescindendo a determinata mensura magnitudinis vel parvitatis) intelligitur ipsum posse dividi, et dividi in infinitum; quia quaelibet *quantitas*, etsi *minima*, cum sit *quantitas* intelligitur esse *divisibilis* sine termino. *Corpus mathematicum* (ait Angelicus) *est divisibile in infinitum in quo consideratur sola ratio quantitatis, in qua nihil est repugnans divi-*

sioni infinitae. Sed corpus naturale (physicum), *quod consideratur sub tota forma, non potest in infinitum dividi, quia quando jam ad minimum deducitur, statim propter debilitatem virtutis convertitur in aliud.* (De Sensu et Sens. L. 15.).

419. — Si ergo in *corpore physico* non datur divisio in infinitum, *partes corporis physici* sunt singulae compositae partibus; ergo singulae sunt *corpora;* ergo *unum* corpus erit *tot* corpora, quot sunt ejus *partes;* ergo *unum* erit *plura;* ergo *plura* erunt *unum?!!*

Respondemus quod revera in natura *corporis physici* haec quasi invicem repugnantia recognoscere obligamur. Non est autem proprie in hoc *contradictio;* quia *partes* dum considerantur ut *partes* non habent revera singulae *actu et completa ratione* proprium esse distinctum ab esse *corporis*, cujus sunt *partes*, sed istarum esse in *unius corporis* esse refunditur. Quapropter *partes* non sunt proprie et completa ratione appellandae *corpora*, nec sunt computandae ut totidem substantiae nisi praesupposita *divisione*, qua acquirunt esse *per se* distinctum et diversum ab *esse corporis*, ex cujus divisione resultant.

420. At vero *puncta*, et *lineae*, et *superficies*, nonne dantur in *corpore physico?....* Haec autem sunt *simplicia*, *indivisibilia*, et etiam *infinita....*

Dantur quidem in corporibus physicis, et *puncta*, et *lineae*, et *superficies:* et hujusmodi rationes concipiuntur ut *indivisibiles*, *simplices*, et etiam *infinitae* (in *potentia*); sed istae non sunt *partes* quibus constent *substantiae corporeae*; bene vero sunt quidam *modi* seu *rationes*, quibus ipsae corporum *partes* invicem necti et referri reciproce intelliguntur. Et notandum est quod et ipsae tales *rationes* non concipiuntur per se ut *indivisibiles*, *simplices*, *infinitae*, nisi quatenus accipiuntur *in abstracto* sub consideratione *mathematica*, et non sub consideratione *physica*, secundum quod supra dictum est.

ARTICULUS SECUNDUS

De Qualitate, et de diversimodae Qualitatis distinctione.

421. — Nomine *qualitatis* intelligitur *accidens* quod ratione aliqua modificat vel disponit *substantiam*. Ita ex. gr. in homine *scientia*, *virtus*, *color* etc. quibus homo modificatur, sunt totidem *qualitates*.

422. — Quadruplicis modi distinguitur *qualitas* 1. dicitur *habitus* et *dispositio* 2. dicitur *potentia* et *impotentia* 3. ap-

pellatur *passio*, et *patibilis qualitas* 4. denominatur *forma* et *figura*.

Tot enim, docet Angelicus, (S. T. P. 1. 2. Q. 49. A. 2.) distinguendae sunt species *qualitatis* quot modis substantia disponi et modificari potest in seipsa. Sed substantia quatuor modis potest disponi et determinari; vel 1. scilicet quatenus disponitur ut bene vel male se habeat; et sic constituitur prima species qualitatis, scilicet *habitus* et *dispositio*; vel 2. quatenus disponitur secundum virtutem operativam ut fortiter agat vel languide; et sic est *potentia* vel *impotentia*, vel 3. quatenus substantia suscipit transmutationem aliquam sensibilem; et sic habetur *passio* et *patibilis qualitas*; vel 4. quatenus disponitur secundum ordinem et collocationem partium in quantitate; et sic est *forma*, et *figura*.

423. — Ea quae in genere intelliguntur competere *qualitatibus* sunt praecipue sequentia 1. habere contrarium; 2. suscipere magis et minus; 3. fundare rationem similitudinis vel dissimilitudinis inter res. Advertendum tamen est quod tertia haec proprietas fundandi rationem similitudinis vel dissimilitudinis inter res competit singulis speciebus qualitatis. Proprietas habendi contrarium, et proprietas suscipiendi magis et minus competunt solum primae et tertiae speciei qualitatis; scilicet *habitui* et *dispositioni*, ac *passioni* et *patibili qualitati*; non autem competunt aliis duabus qualitatis speciebus.

ARTICULUS TERTIUS

De Relatione.

424. — Nomine *relationis* intelligitur *accidens* quo res una habet *ordinem* ad aliam; uti ex. gr. pater habet ordinem ad filium, amicus ad amicum.

Definiri potest *relatio*: *accidens reale, cujus totum esse est ad aliud se habere*; idest *quod consistit in puro respectu ad aliud*.

Circa quod haec duo notanda sunt 1. Quod in Deo quidem, ut docet catholica fides, dantur *relationes*; sed istae non comprehenduntur sub hoc genere *accidentis*; quia in Deo nullum est *accidens*. 2. Quod etiam non comprehenduntur sub hac definitione *relationis*, *relationes* illae quae dicuntur *relationes rationis*, de quibus supra locuti sumus, ubi dictum est de *ente rationis*; quia hic loquimur de *relatione reali* proprie dicta.

425. — At dantur ne revera *relationes reales* inter res?...

Dantur equidem. Quis enim negare velit filium ex. gr. habere *realiter* ordinem ad patrem suum? Quis impugnare velit inter partes constitutivas alicujus compositi, uti ex. gr. inter membra corporis physici viventis, realem quemdam haberi ordinem, quo unum *membrum* refertur ad alterum?....

426. — Ubi autem verificatur *relatio*, haec tria necessario habenda sunt; videlicet 1. *subjectum*, 2. *terminus*, 3. *fundamentum*. *Subjectum* relationis est id quod refertur ad aliud *Terminus* est id ad quod refertur *subjectum*. *Fundamentum* est ratio qua unum ad aliud refertur. Sic in relatione paternitatis homo qui genuit filium est *subjectum* talis relationis, filius genitus est *terminus*, generatio vero est *fundamentum*. Quia vero *relatio* intelligitur esse inter *subjectum* et *terminum*; ideo *subjectum* et *terminus* appellantur extrema relationis.

427. — Quoniam autem *ratio* secundum quam unum refertur ad aliud *triplex* esse potest; nempe 1. secundum *esse* unius in comparatione ad aliud; 2. secundum *operari* unius in ordine ad aliud; 3. secundum *identitatem* unius cum alio; hinc triplex distinguitur *relationis* modus; videlicet 1. *relatio mensurae* et *mensurabilis*, ut est ex. gr. inter octo et quatuor, quod illud est istius *duplum*; 2. *relatio actionis* et *passionis*, ut est ex. gr. inter statuarium et statuam; quod ista procedit ex operatione illius; 3. *relatio convenientiae* vel *disconvenientiae*; ut est ex. gr. inter parietem album et alium parietem album, qui sunt *identici* quoad colorem; et inter album parietem et parietem nigrum; qui quoad colorem *disconveniunt*.

428. — Omnis autem *convenientia* praecipuae attenditur secundum tria; vel scilicet 1. secundum *substantiam* sive rei *naturam*; 2. secundum *quantitatem*; 3. secundum *qualitatem*.

Convenientia secundum *substantiam* sive *naturam* inter rem et aliam, quae referuntur, dicitur *relatio identitatis*, ut alibi jam innuimus; cujus oppositum dicitur *diversitas*.

Convenientia secundum *quantitatem* dicitur *aequalitas*; et oppositum *inaequalitas*. Convenientia secundum *qualitatem* dicitur *similitudo*; et ejus oppositum *dissimilitudo* denominatur.

429. — Distingui solet *relatio* in *mutuam* et *non mutuam*. Cujus distinctionis ratio est quod inter ea quae dicunt ordinem, aliquando talis ordo est reciprocus ex utraque parte, ut inter patrem et filium, et inter duos parietes albos; aliquando vero non reciprocatur, sed solum se tenet ex parte unius extremi; ut creatura habet quidem ordinem ad Deum, sed Deus proprie et *realiter* non habet ordinem ad creaturas; non quia Deus non sit *realiter* causa creaturarum, sed quia Deo nullum *accidens relationis* attribui potest.

Quando itaque *relatio* utrobique reciprocatur, dicitur *mutua;* ubi vero se tenet tantum ex parte unius extremi, dicitur *non mutua.*

430. — *Relationes convenientiae* et *disconvenientiae* ut plurimum *mutuae* sunt; et pariter *relationes actionis* et *passionis ;* quia communiter loquendo in talibus *relationibus* ratio referendi est utrobique, quamvis non semper sub eodem aspectu.

Relationes vero *mensurae* et *mensurabilis* non habent *per se* rationem *mutuae relationis ;* quia quamvis *mensuratum* referatur ad *mensuram,* non semper intelligitur *mensura* referri ad *mensuratum.*

431. — *Relatio mutua* distinguitur in *relationem aequiparantiae*, et in *relationem disquiparantiae. Relatio aequiparantiae* est quando in utroque extremo reperitur respectus ejusdem rationis; ut inter duos albos parietes, ubi ex utraque parte habetur *albedo : relatio* vero *disquiparantiae* est, quando respectus in utroque extremo non est ejusdem rationis; sic *relatio* inter patrem et filium est *relatio disquiparantiae;* quia ex parte patris est *paternitas,* ex parte filii est *filiatio.*

ARTICULUS QUARTUS

I.

De Actione et Passione.

432. — Nomine *actionis* significatur *accidens* competens *substantiae* in quantum intelligitur substantia aliquid producere. Nomine autem *passionis* significatur *accidens* rei competens, in quantum intelligitur *recipere* in se alicujus *actionem.*

Unde intelligitur quod *actio* et *passio* sibi invicem respondent, et concipiuntur quasi quidam motus, cujus origo est in *actione*, et terminus in *passione ;* seu potius origo est a re quae *actionem* emittit, et terminus est in re quae *actionem* in se recipit.

Circa quod observare est quod duplicis modi est distinguenda *actio ;* nempe 1. *Transiens;* 2. *Immanens.*

Dicitur *actio transiens* ea quae ab aliquo emittitur, et in alio recipitur; ubi proinde habetur *actio* et *passio* respondens. Dicitur *actio immanens* ea quae non recipitur in alio ab eo a quo emittitur, sed manet in eo ipso a quo emittitur.

Sic ex. gr. *actio* Petri percutientis Paulum est *actio transiens*, quia a Petro transit in Paulum. *Actio* Petri, qua Pe-

trus *mente* sua intelligit, est *actio immanens*, quia manet in ipso Petro, et in aliud non transit.

433. — Quamvis autem *actio immanens* distinguenda sit, ut declaravimus, ab *actione transeunte*, tamen quia *actio* importat semper quamdam *emanationem* seu *productionem* alicujus; et hoc aliquid quod *producitur* distinguendum est ab eo *a quo producitur* tamquam quid *aliud* ab ipso; intelligitur quod etiam in *actione immanente* quidam *transitus* de *producente* in *productum* verificatur; sub quo respectu ipsa *actio immanens* quasi *transiens* est reputanda. Insuper etiam considerandum est quod, loquendo de creaturis, quibus non est potestas producendi absque principio aliquo quod *ut materia* exhibeatur, *actio* in ipsis semper intelligenda est ad aliquid referri tamquam ad *materiam* circa quam versetur, sub quo titulo *actionis transeuntis* rationem assumere dicenda est.

434. — Considerare etiam oportet quod aliquando *actio* alicujus non *transit* quidem de ipso in *aliud*, sed reflectitur supra ipsum. In tali casu ipse qui agit est etiam *recipiens* in se suam *actionem*, unde intelligitur in uno haberi simul *actio* et *passio* sub diverso aspectu, quae *actio* nec dicenda erit simpliciter *transiens*, quia non *exit* ab eo, a quo emittitur; nec dicenda erit simpliciter *immanens*, quia quemdam *transitum* facit de ipso in ipsum, intra ipsum; unde dicitur potius *actio reflexa*, quatenus reflectitur in ipsum a quo emittitur.

435 — Quoniam autem et ipsa *passio* in quantum est *receptio* alicujus *actionis* importat quemdam quasi *motum* in eo qui *recipit* ad ipsam *actionem* recipiendam; in quo *motu* quaedam agendi ratio concipitur, dicendum est quod, salva semper supra data distinctione inter *actionem* et *passionem*, ipsa *passio* quodammodo *actionis* rationem induit.

436. — Sciendum est autem quod illud a quo *actio* emittitur appellatur proprio nomine *agens*; illud vero quod in se recipit alicujus *agentis actionem* denominatur *patiens*.

Et quoniam *agens* est illud a quo productio seu emanatio originem habet, ideo *agens* in ordine ad illud, quod ex sua actione oritur, denominatur *principium*, quia in genere *principium dicitur illud a quo aliquid procedit*. Illud vero quod intelligitur procedere a *principio* dici solet *principiatum*.

437. — Circa quod notare praestat quod aliquid potest intelligi esse *principium* in ordine ad aliquod *principiatum* quadruplici ratione, videlicet: 1. *principium ad cognoscendum*; 2. *principium ad constituendum*; 3. *principium ad originandum*; 4. *principium ad existendum*.

Principium ad cognoscendum dicitur illud ex quo procedit aliqua cognitio: sic ex. gr. in ratiocinio *antecedens* est *princi-*

pium ad cognoscendum respectu *ad consequens*, quod ex ipso cognoscitur.

Principium ad constituendum est illud ex quo procedit alicujus rei natura, quatenus cum alio concurrit ad ipsam componendam: sic in rebus corporeis *materia* et *forma* sunt principia *ad constituendum*, in quantum ex ipsis resultat natura rerum physicarum.

Principium ad originandum dicitur illud ex quo oritur aliquid; ut ex. gr. intellectus est *principium ad originandam* intellectionem quae ex ipso procedit. Quod maxime intelligendum est verificari in *divinis*, quatenus fide catholica docemur Filium Dei procedere a Patre tamquam a *principio* a quo originem habet, et Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio tamquam ab uno *principio* suae originis; tali tamen ratione ut Filius et Spiritus Sanctus sint consubstantiales Patri, et consubstantiales invicem; cum Patris, et Filii et Spiritus Sancti sit una et eadem infinita, aeterna, et improducta natura.

Principium ad existendum dicitur illud ex quo procedit *existentia* alicujus rei: sic ex. gr. pater in humanis est *principium ad existendum* respectu ad filium, qui ab ipso accipit existentiam: sic pictor est *principium ad existendum* respectu ad tabulam quam efficit, ei existentiam impertiendo etc.

Sciendum est autem quod *principium ad existendum*, seu *principium* a quo aliquid procedit quantum *ad existentiam*, denominatur proprio nomine *causa*, et *principiatum* procedens a *causa* proprio nomine dicitur *causatum*, sive *effectus*. Unde manifestum fit quod nomen *principii* communius est, et magis extenditur, quam nomen *causae*, quia *principium* dicitur quatuor omnibus supra indicatis modis, *causa* vero proprie non dicitur nisi *principium ad existendum*.

439. — Hinc intelligitur quomodo Latini Theologi magis appropriate dicant Patrem in divinis esse *principium Filii*, non vero esse illius *causam*, et Patrem et Filium esse *principium, non causam* Spiritus Sancti; dum Graeci indifferenter utantur nomine *causae*, sicut et nomine *principii* In divinis enim Filius non procedit a Patre quantum *ad existentiam* accipiendam, sed procedit quantum *ad originem* per aeternam generationem in una individua essentia; quod idem dicendum est de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio, quae tamen non est generatio, sed dicitur *spiratio*. Unde intelligitur quod Pater respectu Filii, Pater et Filius respectu Spiritus Sancti, sunt *principium ad originandum*, non vero *principium ad existendum*; ideoque *principium* quidem appellari possunt respective ad utramque *processionem*, non vero proprie appellari possunt *causa*.

II.

De Causa. De diversis Causae generibus.

440. — Nomine *causae*, ut diximus, intelligitur *principium* ex quo procedit alicujus rei *existentia*.

Considerandum est autem quod ad productionem alicujus rei in existentiam non solum requiritur actio a qua ipsa res constituitur in esse, sed oportet etiam ut alia ad id concurrant; quibus proinde nomen et rationem *causae* competere intelligendum est.

Oportet scilicet ad productionem alicujus rei *in existentiam* (quando sermo sit de productione proveniente ab agente non infinito) supponere subjectum, seu aliquid *indifferens* in quo agens operetur ad effectum producendum. Oportet intelligere rationem et naturam realitatis, quae actu in effectu constituenda est. Oportet intelligere quid sibi assequendum proponat agens producendo suum effectum, quando agens intelligat quid agat; et quando agens non intelligat quid agat, intelligere oportet quid sibi proposuerit assequendum ex ejus operatione, ille a quo ipsum agens movetur et dirigitur ad operandum. Oportet intelligere normam sive typum in animo agentis conceptum, vel in animo ejus a quo agens dirigitur ad operandum, secundum quem agens suum effectum producat. Et etiam intelligere oportet titulum seu opportunitatem, quo agens ad operationem suam emittendam movetur.

1 Hinc multiplex *causae* species distinguenda intelligitur; nempe: 1. *causa efficiens*, 2. *causa materialis*, 3. *causa formalis*, 4. *causa finalis*, 5. *causa exemplaris*, 6. *causa occasionalis*.

441. — *Causa efficiens*, ut jam manifestum est, dicitur: ens quod per exercitium suae activitatis producit aliquid in existentiam: talis est ex. gr. pictor qui per exercitium activitatis suae dat existentiam picturae.

Causa materialis dicitur, id circa quod agit *causa efficiens* ad producendum suum effectum. Ita ex. gr. marmor circa quod agit statuarius ad statuam efficiendam est causa *materialis* statuae.

Causa formalis dicitur: illa ratio essendi quae a *causa efficiente* inducitur in materiam, unde determinata res tamquam effectus resultat potius quam res alia quaecumque. Ita ex. gr. in statua dicitur *causa formalis* ea determinatio quae inducitur in marmore (vel in alia materia) qua habetur statua potius quam res alia quaecumque.

442. — In quo proposito sciendum est quod nomine causae *materialis* significatur id ipsum quod simpliciter dicitur *materia;* et nomine causae *formalis* id ipsum significatur quod simpliciter dicitur *forma.*

Et considerandum est quod in re quacumque hujus mundi corporei haec duo principia, nempe *materia* et *forma*, simul habentur ad constituendam ipsam rei corporeae naturam, eo modo quem diximus loquentes de principiis constitutivis substantiae corporeae.

Oportet vero distinguere inter *materiam* quae proprie dicitur *materia prima*, et *materiam* quae dicitur *materia secunda*, in rebus.

Materia prima est revera primum principium constitutivum rei corporeae, quod intelligitur *commune indifferens* in quibuscumque rebus; et quod ex se non est res, ex eo autem fit res determinata, in quantum informatur *forma.*

Nomine autem *materiae secundae* intelligitur res, jam in determinata natura existens, in qua praesupponitur *materia prima* actuata per *formam*; quae res cum sit apta *indifferenter* ad diversas determinationes suscipiendas, respectu harum diversarum determinationum dicitur *materia*. Hujusmodi est ex. gr. marmor, quod aptum est *indifferenter* recipere determinationes varias, ut sit statua, ut sit vas, ut sit columna etc.

Simili ratione distinguere oportet inter *formam* quae proprie dicitur forma *prima*, seu forma *substantialis* in re, et formam quae dicitur forma *secunda*, seu *accidentalis.*

Forma *substantialis,* seu forma *prima,* in re dicitur principium quod immediate afficiendo *materiam primam* rem constituit in proprio esse et natura, qua est illa determinata res, et non alia. Ut ex. gr. in marmore principium illud quod *materiae primae indifferenti* unitur, unde resultat esse marmoris, potius quam alia natura, est forma *prima*, seu *substantialis*, marmoris.

Nomine autem formae *secundae*, seu formae *accidentalis*, significatur determinatio, seu modificatio, superveniens in re jam constituta in proprio esse per formam *substantialem.* Ut ex. gr. in marmore determinatio qua fit statua, vel determinatio qua fit columna, est *forma secunda*, seu *accidentalis*, quae praesupponit formam *substantialem* qua marmor est marmor (*). Et sic *accidentia* omnia quae in rebus verificantur sunt

(*) Caeterum forma *accidentalis* aliquando assumit rationem formae *substantialis* in ordine ad aliam formam ipsi *supervenientem*. Sic ex. gr. Forma statuae accipi potest quasi forma *substantialis* respectu ad *colorem* et ad alia *accidentia* quae in statua verificari possunt.

habenda tamquam totidem *formae secundae*, seu *accidentales* in rebus; quibus formis accidentalibus semper praeintelligitur forma *substantialis* constituens esse rerum quibus *accidentia* inhaerent.

Porro notandum est quod ratio causae *formalis* potissimum competit *formae primae* seu *substantiali*, et formae *secundae*, seu *accidentali* competit solum *secundario*.

Sicuti pariter ratio causae *materialis* praecipue competit materiae *primae*; materiae autem *secundae* solum secundario.

443. — Causa *finalis* (quae denominatur etiam *finis*) dicitur: id cujus gratia causa efficiens operatur, seu, id propter quod causa efficiens movetur ad operandum. Sic ex. gr. acquisitio scientiae est *finis*, seu causa *finalis*, qua quis movetur ad operam navandam studiis.

Finis autem distinguitur in finem *ultimum*, finem *proximum* et finem *remotum*.

Finis *ultimus* (qui proprie est *finis*) est id in quod causa *efficiens* intendit hoc modo, ut nihil aliud ultra respiciat. Talis est pro homine, absolute loquendo, vita aeterna.

Finis *proximus* dicitur id in quod causa *efficiens* intendit *immediate*, nullo alio interposito; ut cum ex. gr. quis sumit cibum ad se refocillandum, id *immediate* intendens.

Finis *remotus* dicitur id in quod causa agens intendit, interposito aliquo alio intento; ut cum quis praeparat medicinam ad eam sumendam, ut inde sanitatem recuperet; habet sumptionem medicinae pro fine *proximo*; pro fine autem *remoto* habet sanitatis recuperationem.

Finis distinguitur etiam in finem *principalem*, et finem *secundarium*.

Finis *principalis* est id quod causa efficiens primario et directe intendit. Finis *secundarius* est id quod intenditur indirecte non propter se, sed quatenus connectitur cum *principali* ut accessorium. Sic ex. gr. qui pergit ad Ecclesiam ad audiendam Missam, ubi etiam inveniet amicum quem libenter salutabit; habet pro fine *principali* adeundi Ecclesiam, Missam, audire; pro fine *secundario* amicum salutare.

Distinguitur adhuc *finis* in finem *operis*, et finem *operantis*. Finis *operis* dicitur id ipsum in quod natura sua tendit res seu opus quod causa efficiens producit ut effectum. Ita ex. gr. Finis *operis* horologii est horas designare.

Finis *operantis* dicitur id quod agens sibi proponit assequendum secundum intentionem quam assumit in operando. Sic ex. gr. finis *operantis* artificis qui horologium construit,

erit lucrum quod ex suo opere sibi proponit consequendum (*).

444. — Causa *exemplaris* dicitur illud quod causa efficiens assumit ad imitandum in productione sui effectus, et ad cujus normam ipsum effectum producit. Ita ex. gr. causa *exemplaris* alicujus *picturae* erit persona vel aliud objectum quodcumque, quod pictor in sua pictura reproducendum sibi proposuerit.

Notandum est autem quod in *artifice* quocumque intelligentia praedito ad opus quodcumque efficiendum, praesupponitur ipsius rei *imago* quaedam, seu *forma* in animo praeconcepta secundum quam ipsum opus producit. Haec *imago*, seu *forma* in hoc proposito dicenda erit rei producibilis *causa exemplaris;* quae, ut quisque videt, ad genus causae *formalis* spectat, cum hoc discrimine, quod causa *formalis* proprie dicta est *intrinseca* effectui, causa autem exemplaris est *extrinseca*, quatenus est in animo artificis concepta.

(*) Causa *finalis* est revera *causa*, quia revera influit in productionem effectus; non enim causa efficiens moveretur ad agendum, nisi esset *finis* in quem intenderet. Unde etiam intelligitur quod causa *finalis* est *prima* inter omnes causas; quia non supposita causa *finali* causa *efficiens* non agit, et sic deficit tum causa *formalis*, tum *materialis*, tum *exemplaris*. *Omne agens* (ait Angelicus) *agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu... Ad hoc ergo ut agens determinatum effectum producat necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis.... Considerandum est autem quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter. Uno modo sicut seipsum movens ad finem, ut homo. Alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia dominium habent suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale... Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem. Naturae vero irrationalis quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quae omnino cognitione carent.* (S. T. P. 1 2. Q. 1. A. 2).

Nec dubitare licet quod finis sit causa ex hoc quod *finis* cum sit *ultimus* non est prior, cum tamen causa debeat esse *prior* suo effectu; hoc enim dubium solvit idem Angelicus ajens quod: *finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione: et hoc modo habet rationem causae.* (Ibid. A. 1. ad 1).

445. — Causa *occasionalis* est id ex quo causa *efficiens* titulum habet ad agendum. Duplicis modi distinguitur *causa occasionalis*. Alia dicitur *data*, alia dicitur *mere accepta*.

Dicitur causa *occasionalis data* quando revera id ex quo causa *efficiens* titulum habet ad operandum, in se et natura sua quamdam praesefert aptitudinem ad porrigendam agendi opportunitatem. Ita ex. gr. iniquorum exemplum ex quo aliquis ansam habet ad male operandum, est *occasio data*, quia tale exemplum ex se habet aptitudinem quamdam ad male agendi ansam porrigendam.

Dicitur causa *occasionalis mere accepta* quando id ex quo causa efficiens assumit titulum ad operandum, ex se non habet aptitudinem ad talem titulum porrigendum; sed solum ex ipsius causae efficientis arbitraria dispositione, ut talis praetexitur. Sic ex. gr. miracula Christi ex quibus Pharisaei occasionem sumpserunt ad Christum condemnandum, fuerunt *occasio mere accepta* ex parte Pharisaeorum, qui hunc titulum praetexerunt volentes invidiam velare.

446. — *Causa* considerari potest *formaliter* et *materialiter*.

Causa dicitur considerari *formaliter*, quando consideratur in quantum revera est *causa*, seu in quantum est producens effectum. Sic pictor dicitur considerari ut *causa formaliter*, quatenus consideratur, ut producens effectum suum, id est *picturam*.

Dicitur vero *causa* considerari *materialiter*, quando consideratur ens, quod quidem est *causa*, sed praescindendo ab hoc, quod consideretur ut est ens producens *effectum*, sive praescindendo ab hoc, quod consideretur ut *causa* agens ad productionem sui effectus. Ita ex. gr. pictor qui produxit *picturam*, ideoque est picturae *causa*, dicitur in hoc proposito considerari *materialiter* (non *formaliter*), quando consideretur in quantum *est ea data* persona, praescindendo ab hoc, quod consideretur tamquam producens effectum picturae.

Similiter etiam *effectus* considerari potest tum *formaliter*, tum *materialiter*.

Dicitur *effectus* considerari *materialiter*, quando consideratur ens, quod est *effectus*, sed non consideratur quatenus est effectus; bene vero simpliciter in quantum est ens.

Dicitur vero *effectus* considerari *formaliter*, quando consideratur ens, quod est effectus, et consideratur in quantum est *effectus*, scilicet in quantum est procedens a *causa*.

447. — Et etiam notare est quod causa in duplici statu considerari potest respectu ad suum effectum; nempe in statu *potentiae*, seu *in actu primo*, et in statu *actus*, seu *in actu secundo*.

Dicitur causa *in actu primo*, quando consideratur ut *apta*

ad producendum effectum, quem tamen nondum producit. Et dicitur causa *in actu secundo*, quando consideratur ut exercens suam potentiam, seu activitatem in effectu producendo.

Actus autem *primus* (seu *potentia*) distinguitur in *remotum* et *proximum*.

Actus *primus remotus*, intelligitur ubi causa concipitur apta quidem ad producendum effectum, sed aliquo titulo suspensa ex defectu alicujus requisiti. Actus *primus proximus* intelligitur ubi concipitur causa apta ad producendum effectum, et omni titulo ad ipsum producendum expedita.

448. — Causa *efficiens* distingui solet in diversas classes, nempe:

1. In *causam primam*, et *causam secundam*.

Causa *prima* duplicis modi distinguenda est; nempe *prima absolute*, et *prima relative*.

Causa *prima absolute* ea est, quae omnem aliam causam antevertit, et a nulla alia dependet. Talis est Deus solus.

Causa *prima relative* dicitur ea, quae primum locum ante alias obtinet in aliqua determinata serie. Ita ex. gr. Adam est causa *prima* in serie hominum.

Causa *secunda* et ipsa duplicis modi est distinguenda; nempe *secunda in sensu absoluto*, et *secunda in sensu relativo*.

Causa secunda *in sensu absoluto* est ea, quae intelligitur dependere ab alia causa sibi superiore. Talis est omnis causa *creata*, quae necessario intelligitur dependere a Creatore.

Causa secunda *in sensu relativo* dicitur ea, quae intelligitur obtinere locum *post aliam* in aliqua determinata serie. Sic ex. gr. homo quicumque, qui intelligitur secundus in comparatione ad Adam.

2. In causam *necessariam*, et causam *liberam*.

Causa *necessaria* dicitur ea, quae producit effectum ex necessitate naturae suae. Sic ex. gr. ignis applicatus ad materiam combustibilem, est causa *necessaria* combustionis.

Causa *libera* est ea, quae producit effectum ex arbitrio voluntatis, quatenus dominio suarum actionum gaudet. Sic pictor est causa *libera* suae picturae.

3. In causam *physicam*, et causam *moralem*.

Causa *physica* dicitur ea, quae producit effectum *per se*, nulla adhibita alia causa *libera*. Ita ex. gr. pictor est causa *physica* suae picturae.

Causa *moralis* dicitur ea, quae non producit effectum *per se*, sed ad producendum effectum utitur alia causa *libera*. Sic ex. gr. qui mandat alicui committere homicidium, ille est causa *moralis* homicidii, quod producit mediante illo, cui defert mandatum.

4. In causam *per se*, et causam *per accidens*.

Causa *per se* appellatur ea, quae producit effectum ab ipsa intentum, vel naturaliter, vel voluntarie. Ita ex. gr. ignis est causa *per se* combustionis Scriptor est causa *per se* suae scripturae.

Causa *per accidens* dicitur ea, ex qua procedit effectus ab ipsa non intentus, sive naturaliter, sive voluntarie agat. Ita ex. gr. incendium, quod illuminat viatorem, dici potest causa *per accidens* illuminationis viatoris. Homo, qui fodiens sepulchrum detegit arcam pecuniae, dicitur causa *per accidens* inventionis pecuniae (*).

5. In causam *totalem*, sive *adaequatam*, et in causam *partialem*, sive *inadaequatam*.

Causa *totalis*, sive *adaequata*, dicitur ea, quae ex se sola totum producit effectum aliquem. Sic ex. gr. equus, qui solus trahit currum, dicitur causa *totalis*, sive *adaequata* motus currus.

Causa *partialis*, sive *inadaequata*, appellatur ea, quae producit effectum ex parte in concursu cum aliis. Ita duo equi, qui trahunt simul unum currum, dicuntur singuli causa *inadaequata* motus currus.

Causae simul concurrentes ad unum effectum dicuntur *concausae*. Si qua ex ipsis prae aliis influat in effectum producendum dicitur ipsa *causa principalis*, et aliae dicuntur causae *secundariae*. Et si *secundariae* tales sint, quae non agant nisi in quantum moveantur ad agendum a virtute *principalis*, tunc dicuntur causae *instrumentales*. Sic ex. gr. ad scripturam producendam concurrit *scriptor* et *calamus*. *Scriptor* est causa *principalis*; *calamus* est causa *secundaria instrumentalis*.

In quo proposito probe distinguendum est inter illud, quod proprie dicitur *instrumentum*, seu causa *instrumentalis*, et illud, quod est *medium*, sive *conditio*, aut *requisitum* ad effectum aliquem habendum.

Etenim causa *instrumentalis* proprie et realiter pro modo suo agit ad productionem effectus, quamvis indigeat moveri a causa *principali*: *media* vero, et *conditiones*, et *requisita* revera non agunt ad effectum, sed tantummodo sunt adjuncta, quae exiguntur ad hoc ut actio causativa locum habeat.

Medium dicitur proprie illud, quod adhibetur ab agente ad aliquid assequendum: ut ex. gr. soluta pecunia est medium ad aliquid emendum.

(*) Sub titulo causae *per accidens* comprehenditur *fortuna*, et *casus*. (V. Cosmolog. De Mundi Orig.).

Conditio dicitur aliquid praesuppositum ad aliquid aliud; ut ex. gr. quod voluntas sit libera ad hoc ut possit mereri, et demereri.

Requisitum dicitur illud, quod exposcitur ad aliquid exequendum; ut ex. gr. quod sensus sint applicati ad proprium objectum, ut ipsum apprehendere possint.

Non raro autem sumitur indifferenter nomen *medii*, et *conditionis*, et *requisiti*, ad significandum simpliciter illud sine quo aliquid haberi non potest; et quando adjunctum aliquod recognoscitur necessarium ad rem quamcunque, appellari solet in ordine ad rem ipsam *conditio sine qua non*.

6. In causam *proximam*, et causam *remotam*.

Causa *proxima* dicitur ea, quae immediate attingit *effectum*, nulla alia causa intermissa. Sic ex. gr. *pictor* est *causa proxima* suae *picturae*.

Causa *remota* ea est, quae non immediate attingit *effectum*, sed mediante aliqua alia causa interposita. Sic ex. gr. si supponamus diversa corpora invicem in ordine collocata, et supponamus primum motu suo movere secundum, secundum movere tertium, tertium movere quartum, quartum movere quintum; motus hujus quinti causa *proxima* erit quartum: tertium vero erit causa *remota*: secundum causa magis *remota*: primum vero causa adhuc magis *remota*.

449. — Considerandum est autem, quod ad habendam *causam proximam*, et *causam remotam*, oportet intelligere quamdam *causarum* seriem. Oportet etiam intelligere quod *causa proxima* dependet a *remota*, et minus *remota* successive dependet a magis *remota*. Et quando haec dependentia verificetur proprie in quantum ad productionem alicujus dati *effectus*, tunc *causae* dependentes dicuntur dependere a superioribus *formaliter*, scilicet dependere quantum ad hoc, quod sint *causae*.

450. — Quod si dependeant ab aliis aliquo alio titulo, et non quantum ad producendum effectum, tunc dicuntur dependere non *formaliter*, sed *materialiter*. Ita ex gr. homo qui committat homicidium, non potest dici *causa* dependens *formaliter* ab Adam in ordine ad committendum homicidium, quia dependet quidem ab Adam quantum ad suam existentiam, sed non dependet ab Adam quantum ad hoc, quod producat effectum, qui est occidere alium hominem; quem effectum producit (ut supponimus) simpliciter ex suae voluntatis determinatione.

451. — Hisce determinatis circa conceptum causae, et effectus, sequentia statuuntur *axiomata*.

1. *Non datur causa sine effectu; neque effectus sine causa.*

Veritas hujus axiomatis recognoscitur considerando quod causa non est causa nisi quatenus producit effectum: unde impossibile est ut habeatur causa sine effectu. Et effectus non est effectus, nisi quatenus procedit a causa, quapropter impossibile est ut habeatur effectus quando non habeatur causa a qua procedat; unde intelligitur quod non datur effectus sine causa.

II. *Causa est prior suo effectu.*

Hic non agitur proprie de *prioritate temporis*, quasi causa debeat existere *tempore* ante suum effectum, sed agitur de *prioritate naturae*, et de *prioritate ordinis*. Affirmandum est scilicet quod ordine, et natura intelligitur esse *prius causa* quam *effectus;* ea ratione, qua intelligitur esse *prius* ens producens, quam illud, quod ab ipso producitur.

III. *Nullum ens potest esse causa suiipsius.*

Ut ens esset causa suiipsius, oporteret ut esset simul *causa* et *effectus;* suimetipsius. Oporteret ergo ut esset *prius* seipso, et simul non *prius*. Quod est manifestum absurdum.

IV. *Plura entia non possunt se invicem; et reciproce causare.*

Ad hoc, ut plura entia invicem se causarent, oporteret, ut singula respective essent *causa* et *effectus*. Scilicet, oporteret, ut singula essent respective ad aliud *prius simul,* et *non prius*. Quod importat contradictionem.

V. *Posita causa, ponitur effectus: ablata causa, effectus tollitur.*

Axioma istud non aliud tandem significat, nisi quod ubi habeatur causa debet esse effectus (quod idem valet ac: Non datur causa sine effectu), et quod ubi causa non habeatur, effectus haberi non potest (quod idem valet ac: Non datur effectus sine causa).

VI. *Causa continet in se quidquid perfectionis est in effectu.*

Significat hoc axioma, quod quidquid perfectionis invenitur in effectu ut productum a causa, debet haberi in causa; quia si non haberetur in causa, a causa produci non posset.

Notandum est autem, quod perfectiones, quae inveniuntur in effectu praecontineri debent quidem in causa, sed non opus est, ut contineantur in causa eo ipso modo, et ea ratione, qua habentur in effectu. Praecontineri debent in causa *virtualiter*, scilicet in quantum *virtus causae* sit valida ad eas producendas; vel *eminenter,* in quantum in *causa* contineantur perfectissimo modo. Non autem necesse est, quod contineantur in *causa* eo ipso modo, quo inveniuntur in *effectu;* quo in casu dicerentur contineri in causa *formaliter,* sicut continentur in effectu.

VII. *Effectus est proportionalis causae suae.*

Significat axioma, quod effectus est tantus, quantus a causa producitur; idest nec major, nec minor. Et revera: si effectus esset *major*, quam a causa producitur, pro ea parte, qua excedit esset effectus sine causa; et si esset *minor*, quam a causa producitur, *causa* pro ea parte, qua deficeret effectus, esset causa sine effectu. Sed intelligitur utrumque esse impossibile. Ergo effectus est proportionalis causae suae.

VIII. *Quod est causa causae, et etiam causa causati.*

Significat, quod data *causa remota* a qua dependeat *causa proxima* producens aliquem *effectum*; iste effectus non solum *causae proximae* est tribuendus, sed etiam *causae remotae*. In quo proposito tamen opus est intelligere, ut *causa proxima* dependeat a *causa remota formaliter*; si enim solum *materialiter* dependeret, axioma non verificaretur.

IX. *Causa finalis est in ordine causarum prima.*

Causa efficiens non agit, nisi quatenus tendit ad finem. Finis ergo movet causam efficientem. Efficiens autem movet alias causas. Ergo causa *finalis* est prima in ordine aliarum causarum, in ratione *intentionis*; cum in ratione *executionis* sit *ultima*.

X. *Non datur series causarum sine prima.*

Non datur series in actu sine numero in actu. Non datur numerus in actu sine primo. Ergo non datur series causarum sine prima.

III.

De Occasionalismo.

452. — Placuit nonnullis e Cartesiana Schola affirmare quod solus Deus possit esse causa *efficiens*, et quod nulli creaturae natura et titulus causae efficientis competere possit.

Arbitrabantur scilicet quidquid in rerum natura producitur a Deo solo *effectore* produci: nulla interveniente creaturarum activitate; et putabant creaturas in rerum productionibus non habere ullam efficientiam, sed solum ad id concurrere in ratione causae *occasionalis*, hoc sensu quod Deus sumpta *occasione* ab hac vel illa creatura, effectus diversos in rerum natura produceret. Inde Philosophi isti denominati sunt *occasionales*, seu *occasionalistae*, quia creatis rebus solum officium causarum occasionalium tribuebant.

453. — Non autem una omnino fuit *occasionalistarum* sententia.

Alii enim omnibus omnino creatis rebus, ne spiritibus

quidem exceptis, causae *efficientis* titulum et officium denegarunt; et hi appellati sunt *occasionalistae rigidi*.

Alii vero distinguebant inter res creatas quae ratione carent, et res creatas praeditas ratione; et affirmabant rationem causae *efficientis* tribui quidem posse creatis spiritibus ratione utentibus; rebus autem irrationalibus omnem efficientiam esse denegandam, solo titulo *causarum occasionalium* secundum supradictum modum ipsis reservato. Et isti appellati sunt *occasionalistae minus rigidi*.

454. — Errarunt autem omnes, quia oportet et creatis spiritibus, et rebus etiam creatis ratione carentibus, titulum et rationem causae *efficientis* tribuere; quatenus revera tum spiritus creati, tum etiam res irrationales, efficientia sua producunt *effectus*, qui ipsis ut causis vere producentibus sunt tribuendi.

Et revera quantum spectat ad spiritus manifestum est eos efficientia sua proprias intellectiones, et proprias volitiones emittere, et exterius etiam exequi; si enim supponeremus eos nulla activitate operari, sed solum esse *occasiones*, tunc oporteret intelligere quod omnium determinationum quae in spiritibus ipsis eveniunt, auctor et causa esset Deus.

Quod quidem absurdum est. Nam inter determinationes quae verificantur in spiritibus creatis aliae sunt bonae et honestae, aliae malae et inhonestae, ut patet ineluctabili conscientiae testimonio. Si autem esset Deus omnium determinationum auctor et causa efficiens, oporteret intelligere vel quod nulla sit determinatio mala et inhonesta, quod est contra invincibile conscientiae testimonium, vel quod Deus ipse foret auctor et causa mali *moralis*; quod est manifestissimum absurdum. Ergo oportet admittere quod spiritus creati propria activitate agunt, et rationem verae causae efficientis participant.

455. — Quantum vero spectat ad res irrationales in natura, oportet et ipsas recognoscere tamquam praeditas vera efficacitate ad diversos et proprios effectus producendos. Quis enim negare velit ignem revera *producere* combustionem? Quis inficiabitur cibum causare efficienter satietatem? Quomodo impugnari poterit activitas aquae in movendis corporibus et sustentandis? Quo titulo denegari potest efficientia aeris in suis motibus; efficientia Solis ad producendum calorem, efficientia terrae ad suos fructus emittendos?

Nec reputare licet haec omnia a Deo produci, et non a creaturis; nam in primis tunc non intelligeretur quomodo, datis talibus creaturis, quas experientia videmus operari in datis circumstantiis ad effectus producendos, ipsi effectus obtinentur, qui tamen subtracta talium creaturarum actione non ob-

tinentur. Si omnia faceret Deus, et creaturae nihil operarentur, ex quacumque re, quicumque effectus posset expectari, quia Deus potest in quocumque casu effectum quemcumque producere... Nec valet dicere quod Deus quosdam effectus producendos quibusdam rebus alligaverit tamquam *causis occasionalibus*, etenim praeter quam id gratis omnino et contra experientiae dictatum affirmatur, semper intelligere oportebit quod quia libero suo consilio, non ex naturae ordine, Deus tales effectus produceret, nulla naturae lex et norma stabilis assignari posset. Et insuper recognoscendum esset vanam omnino fore creaturarum interventionem ad effectus gignendos; et naturae ordinem nullo modo constare. Circa quod sequenti ratione argumentatur Angelicus: *Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operantur ad effectus producendos, sed solus Deus operatur, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae.* (C. G. d. 3. c. 69).

456. — Objic. Deus est omnium auctor et causa. Ergo nulla alia causa admittenda est praeter Deum.

Resp. Deus est omnium auctor et causa in ordine causae primae; ideoque nulla alia causa admittenda est praeter Deum in ordine causae primae: sed in ordine causae secundae possunt esse alia causae praeter Deum, et istae sunt causae creatae.

Objic. Deus est causa sufficientissima. Ergo non opus est admittere aliam causam praeter Deum.

Resp. Deus est causa sufficientissima ut causa *prima* infinita. Sed praeter Deum sunt admittendae causae creatae: non quidem quasi ad supplendum causalitatis divinae insufficientiae; sed immo ex divinae causalitatis infinita abundantia, quae creaturis impertit perfectionem essendi, et etiam perfectionem causandi in ordine sibi competenti.

Objic. Si creatura aliquid causaret deberet effectui suo communicare existentiam. Sed hoc esse non potest, quia sic ipsa deberet proprium esse amittere illud effectui suo impertiendo.

Resp. Objectio supponit quod causa efficiens ad producendum effectum debeat ipsum suum esse transmittere in effectum, unde intelligeretur quod causa efficiens producendo effectum suo esse privari deberet. Sed haec non est vera ratio intelligendi causalitatem. Causa efficiens impertit quidem existentiam suo *effectui,* sed non transmittendo in effectum ipsum suum esse; bene vero educendo de potentia in actum ipsum effectum. Quae *eductio* in actum quando fiat praecise

e nihilo, scilicet *nihilo praesupposito* ex quo effectus fiat, dicitur *creatio*, quae est causalitas solius Dei propria; quando vero fiat ex *aliquo praesupposito* quod se habet in ratione *causae materialis* dicitur *productio;* et causalitas hujusmodi creaturis competere potest. Igitur causa creata producendo suum *effectum* non amittit proprium esse, sed *novum* esse in suo ipso effectu producit. Quod quidem mirabile est omnino, nec verbis facile explicari potest, cum *causalitas* ista sit quaedam veluti participatio ineffabilis potentiae Dei, quem quidem in omnibus miramur, non autem lingua nostra perfecte exprimere valemus, cum intellectus noster infinitum comprehendere non possit.

457. — Considerandum est enim quod *activitas* quae tribuitur creaturis ad *causandum* effectus suos non est nisi activitas *communicata*, et *derivata* a supremo ipso omnis activitatis fonte, qui est Deus; secundum illud Angelici Doctoris dictum quod universa natura creata agit quasi *instrumentum* in manu Dei. Unde semper recolendum est quod *efficientia* quae creaturis competit est *efficientia secundaria*, ad quam praesupponitur *influxus* causae *primae;* hoc tamen pacto quod ipsa causa *secunda* intelligatur revera vi *effectrice* praedita in proprio ordine causalitatis *secundariae*.

Errant igitur *occasionalistae* omnem *vim effectricem* creatis rebus denegando.

IV.

De Humii sententia circa causalitatem.

458. — Ea omnia quae hic supra exposuimus circa rerum *actiones* et *passiones*, indeque circa *causas* et *effectus*, vana omnino forent et nullo innixa fundamento, quando audienda esset David Humii sententia. Arbitrabatur scilicet pseudophilosophus iste nos non posse in mente nostra verum et germanum *causalitatis* conceptum nobis comparare.

Cum enim, juxta *sensismi* placita, ratum haberet nos nullam posse consequi cognitionem praeter illas quae mera exteriori experientia in sensibus nostris imprimuntur; cumque consideraret ex sensibili experientia nobis apparere quidem facta quaedam quae aliis factis *succedunt* cum quodam vinculo *consecutionis;* non autem nobis monstrari quod unum factum *procedat ab alio* tamquam ab ipso *productum;* recogitavit nos posse quidem cognoscere quod unum factum alteri *succedit*, non autem posse recognoscere quod unum factum ab alio *procedat* ut ab ipso productum; ut sic ex. gr. dum

videmus combustionem evenire in ligno igni apposito, videamus quidem combustionem evenire *post* appositionem ligni ad ignem, non autem recognoscere possimus combustionem ligni *procedere* ab igne tamquam ab ipso *productam*, ea ferme ratione qua dum videmus apparere in coelo cometam, et inde bellum inter homines insurgere; videmus quidem bellum evenire *post* apparitionem cometae, non autem liceret affirmare quod bellum ex apparitione cometae *procedat* tamquam ab ipsa *productum*.

Et tali ratione omnem *causalitatis* conceptum e mente nostra expungendum autumavit tamquam vanum praejudicium.

459. — Ad cujus doctrinae absurditatem penitus recognoscendam notare est quod ipsa falso innititur fundamento dum supponit in mente nostra non alias haberi cognitiones nisi illas quas externa experientia in sensibus imprimit.

Nam, licet revera mens nostra in statu praesenti nullam acquirat cognitionem absque praevia sensitiva apprehensione, tamen ipsa mens virtute sua *intellectiva* supra sensibilem apprehensionem elevatur ad cognitiones sibi comparandas, quas sensus nullo modo ferre potest; ut dum apprehendit *essentias* rerum *intimas*, et universales *quidditates* ad quas sensus non se porrigit.

Inter alias autem *rationes* et *quidditates* quas intellectus noster apprehendit in rebus quae sub ejus cognitionem cadunt, est ipsa *ratio causalitatis*, quam sensus per se apprehendere non potest.

Cum enim mens nostra evidenter cognoscat quaedam *nova* in rerum natura evenire; cumque ei manifestum sit *a nihilo nihil* provenire posse; et cum pariter notum sit illud *novum*, quod evenit, non posse provenire *ex semetipso* (quia tunc jam deberet *praeexistere*, et non esset *novum*); necessario intelligit illud quod est *novum*, in quantum est *novum*, non posse provenire nisi ab aliquo *alio*, quod ei hanc *novam* existentiam impertiat. Illud autem quod alicui impertit *novam existentiam* dicitur hujus *causa*, et illud quod a causa existentiam accipit dicitur ipsius causae effectus; uti supra definivimus.....

En igitur quomodo mens nostra *causalitatis* conceptum sibi comparat; et en quomodo emergit manifestissima veritas quod *non datur effectus sine causa, neque causa sine effectu; et quidquid novum evenit, non evenit nisi quatenus est alicujus causae effectus*; quae veritas denominatur *Principium Causalitatis*.

460. — Quid ergo?.... Affirmabimus bellum quod *noviter* insurgit inter homines *post* cometae apparitionem, provenire tamquam *a causa* ex cometae apparitione?..... Affirmabimus

diem quae *succedit post* noctem procedere a nocte tamquam *a causa?* ....

Haec et alia similia non affirmabimus, quia mens nostra probe novit quod ad determinandam alicujus facti *causam* non sufficit mera ratio *consecutionis* qua illud *post* istam evenisse intelligatur; sed ad assignandam proprie dictam alicujus facti *causam* oportet investigare *quid* revera sit ex quo ejus facti existentia *procedit*.

Quisque autem videt apparitionem cometae nullam connexionem habere cum bello quod inter homines enascitur, quia bellum geritur ex libera hominum voluntatis determinatione, quae certe ex cometa non *procedit*. sed ex ipso hominum arbitrio. Et similiter quisque recognoscit *diem* non esse noctis *effectum*, neque *causam*, quia licet dies nocti *succedat*, et nox *succedat* diei, dies et nox non connectuntur inter se ratione *causalitatis* proprie dictae, sed habentur simpliciter ut duo constantes et successivi *effectus* illius ordinati motus, quo regitur hujus mundi aspectabilis machina.

461. — Evenire quidem poterit aliquando, ut dum determinare intendimus alicujus *effectus* causam non facile nobis appareat quaenam illa revera sit. Et accidit non raro ut homines judicium ferre volentes de alicujus eventus causa rebus non satis exploratis, in errorem prolabantur, aestimantes illud esse *causam*, quod revera non est.

Sed ex hoc non licet inferre quod mens nostra impar sit in omni casu ad rerum causas recognoscendas; sicuti ex hoc quod aliquando homines in disquisitione veritatis errant, non licet inferre quod mens nostra in omni casu impar sit ad veritatem tuto apprehendendam.

Hoc qui velit admittere in absolutum incidet scepticismum; quo omnis humana scientia funditus evertitur.

ARTICULUS QUINTUS

De Ubi, et de Situ.

462. — Accidens quo res corporea afficitur in quantum locum occupat, et loco circumscribitur, illud est quod a Scholasticis appellatur *ubi*.

Distingui solent tamquam hujus accidentis species diversae 1. *sursum*. 2. *deorsum*. 3. *ante*, 4. *retro*, 5. *dextrorsum*. 6. *sinistrorsum*.

Intelligitur autem quod *Ubi*, in quantum est *accidens* rei corporeae proprium, non potest competere rebus immaterialibus.

463. — Quoniam vero et ipsae res spirituales pro modo convenienti ipsarum naturae praesentes *in loco* inveniri possunt; quoddam *Ubi* ipsis quoque competere dicendum est; quod appellari solet *ubi spirituale.*

Quomodo autem res spiritualis dici potest esse in *loco?*.... Respondent Scholastici quod res spiritualis est in loco non *circumscriptive* sicut res corporea, quia quod est spirituale non habet extensionem quantitativam, sed *definitive,* quatenus est praesens loco vel per applicationem suae *virtutis*, et *actionis* in aliquo loco, ut evenit de Angelis, vel etiam per *informationem* uti est de Anima, quae praesens est corpori quod informat.

464. — Ex quo intelligitur quomodo praesentia rerum in loco, triplici modo haberi potest; nempe 1. *circumscriptive;* et hoc convenit corporibus; 2. *definitive* simpliciter; et hoc convenit substantiis spiritualibus a materia separatis; 3. *informative;* et hoc competit animabus corporibus unitis.

465. — Theologi vero quartum adjungunt modum praesentialitatis in loco, qui verificatur de Christo Domino in augustissimo Sacramento, ubi habetur realis praesentia Christi quantum ad *animam*, quantum ad *corpus*, et *divinitatem*. Talis praesentia quae proprie nec dici potest simpliciter praesentia circumscriptiva, nec definitiva, nec informativa, est hujus mysterii omnino propria, unde denominari solet praesentia *sacramentalis.*

466. — Deo autem non competit *ubi;* quia ei non competit esse praesens in uno loco potiusquam in alio; sed ei competit esse *ubique;* quia ejus natura infinita intelligitur ineffabili modo cuicumque loco totaliter esse praesens, nullo loco circumscripta, sed immensa.

467. — Nomine *situs* intelligitur *accidens* competens rei corporeae in quantum ejus partes determinato quodam ordine inter se collocatae inveniuntur; unde etiam dicitur quod *situs* est positio partium in ordine ad locum

468. — Dividi solet *situs* in *naturalem*, et *innaturalem.*

Situs dicitur *naturalis* quando partes rei sunt collocatae in positione sibi convenienti secundum naturam; ut cum arbor habet radices deorsum, et ramos sursum.

Dicitur situs *innaturalis* quando partes rei non sunt collocatae in ea dispositione quae eis convenit secundum naturam; ut ex. gr in homine quando oculi ambo in aequali ordine ad alias vultus partes non forent collocati.

469. — Intelligitur autem quod *situs* non est idem ac *ubi*. Nam *ubi* non est nisi corporis *collocatio*, *situs* vero importat ordinem et positionem partium in ipsa re collocata.

Hinc intelligimus posse mutari *ubi*, quin mutetur *situs*; ut si ex. gr. homo sedens, permanente sessione, *alibi* transportaretur; in quo mutaretur *ubi*, et non mutaretur *situs*; et similiter intelligere possumus quodammodo mutari *situm*, quin mutetur *ubi*; ut ex. gr. si quis manens in eodem loco, modo sedeat, modo assurgat.

ARTICULUS SEXTUS

De Quando, et de Habitu.

470. — Nomine *quando* significatur *accidens* quod rei competere intelligitur ex adjacentia temporis; quatenus scilicet sub ratione et mensura temporis comprehenditur.

Ad intelligendum autem quid sit hujusmodi *accidens* intelligere oportet quid sit *tempus*

Tempus definiri quodammodo potest *duratio rerum quae successiva existentia existunt*

Duratio in genere est *permanentia rerum in esse.*

471. — Quoniam vero res quae permanent in esse *triplicis* ordinis distingui possunt; hinc triplex durationis modus distinguendus est.

Est enim quaedam summa res, quae Deus dicitur, cujus esse non potest non esse, cujus duratio idem est ac ejus esse, in cujus duratione et esse nulla potest intervenire successio vel mutatio: et hujusmodi duratio dicitur *aeternitas.*

Sunt quaedam res quae habent esse a Deo; quae tamen in suo esse non mutantur, sed permanent indefectibiliter in esse, et solum mutantur quoad adjuncta et accidentia quibus substant, cujusmodi sunt substantiae spirituales, et res incorruptibiles; et istarum rerum *duratio,* sive permanentia in esse denominatur *Aevum.*

Sunt autem res quae habent esse mutabile et corruptibile, quibus competit deficere ab existentia; uti sunt res corporeae quae nos circumdant, et uti sunt viventia omnia physica quae apud nos vivunt, et uti sumus nos ipsi quoad vitam nostram physicam. Istarum rerum duratio sive permanentia in esse ea est quae proprie dicitur *tempus.*

472. — Quoniam igitur *tempus* proprie non intelligitur nisi de rebus corruptibilibus; et quoniam res corruptibiles quoad esse non sunt nisi res *corporeae;* intelligitur quod accidens *quando* proprie loquendo non potest verificari nisi de rebus corporeis.

Spiritibus vero creatis incorruptibilibus attribuitur quodammodo *quando,* dum considerantur ratione analogica quate-

nus mensurantur et afficiuntur propria *durationis* ratione, quae dicitur *aevum* et aevum refertur ad tempus. Deo autem *quando* attribui non potest nisi improprio sensu, quatenus de *aeternitate* ad modum *temporis* judicare praesumimus.

Sed de his alibi expressius erit disserendum: nempe in Theologia naturali ubi erit sermo de aeternitate Dei; et in Cosmologia ubi loquemur de duratione mundi.

473. — Nomine *habitus* significatur *accidens* quod rei competere intelligitur quatenus consideratur ut affecta ex circumpositione aut appositione alterius rei. Sic ex. gr. accidens quod in homine resultat ex hoc quod induitur vestibus, est accidens *habitus*.

Recognoscitur autem quod ad habendum hujusmodi *accidens* in re aliqua, oportet supponere aliam rem quae circa ipsam versetur; non quidem proprie ad *agendum* supra ipsam sed ad modum actionis ad inducendum aliquid in ipsam. *Quaedam sunt* (ait Angelicus in hoc proposito) *inter quae est aliquid medium, non quidem actio et passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis: prout scilicet unum est ornans, vel regens, et aliud ornatum, vel rectum. Unde Philosophus ait quod habitus dicitur tamquam actio quaedam habentis, et habiti; sicut est in illis, quae circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur praedicamentum* habitus: *de quo dicit Philosophus quod* inter habentem indumentum et indumentum quod habetur, est habitus medius. (S. T. 1. 2. P. Q. 49. A. 1.).

474. — Circa quod notare erit aliud esse accidens *habitus* prout hic accipitur secundum praedicta, aliud esse *habitum*, qui, uti supra dicebamus, est quaedam species *qualitatis*, et ad ipsam *qualitatem* pertinet. Quia *habitus* de quo hic loquimur prout est speciale genus accidentis, est illud quod intelligitur resultare in re aliqua ex hoc quod ipsa aliquid *habet*, scilicet ex ratione habentis ad illud quod habet. Habitus vero qui est species *qualitatis* non sic accipitur, sed intelligitur ut quidam *modus se habendi* quo res aliqua se habet in seipsa. *Si sumatur* (ait Angelicus) habere, *prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa, vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo* habitus *quaedam qualitas est..... ut sanitas habitus quidam est.* (L. p. cit.).

Hic autem finis esto dicendi de *Metaphysica generali*, sive de *Ontologia*.

METAPHYSICA

TRACTATUS SECUNDUS

THEOLOGIA

CAPUT PRIMUM

De existentia Dei

ARTICULUS PRIMUS

De nomine et objecto Theologiae. De Atheis.

475. — Theologia est ea Metaphysicae specialis (seu pneumatologiae) pars, in qua agitur de Deo. Dicitur autem ista Theologia *naturalis*, quia in ipsa disseritur de rebus divinis in quantum hujusmodi res recognoscibiles sunt lumine naturali rationis nostrae, praescindendo a speciali revelatione ab ipso Deo proveniente. Et per hoc distinguitur ab ea disciplina, quae proprie dici solet Theologia *sacra*, seu *revelata*, in qua agitur de Deo, secundum ea, quae Deus nobis per specialem et extraordinariam communicationem de se ipso manifestavit.

476. — Athei appellantur ii, qui Deum non recognoscunt. Sunt autem quidam qui Deum non cognoscunt ex imbecillitate mentis, quae ad hoc non est apta. Hujusmodi sunt infantes, amentes etc. et tales dici solent athei *negativi*. Alii sunt, qui Deum quidem recognoscere valent, sed de Deo nihil cogitant ad hoc ut liberius indulgeant suis pravis inclinationibus; et isti appellari solent athei *practici*. Alii autem Deum recognoscere detrectant, immo vero sophismata contexunt, quibus Dei existentiam impugnare conantur; et hujusmodi dicuntur athei *systematici*.

ARTICULUS SECUNDUS

I.

De argumentis quibus demonstratur Deum esse.

477. — Adversus atheos systematicos (qui sunt revera proprii nominis athei) solent sani Philosophi argumenta adducere, quibus Deum existere apertum sit. Non quidem quia reputentur athei sententiam suam ex sincera animi persuasione profiteri; impossibile enim apparet hominem, qui mente voluntarie non caecutiat, luculentissima de Dei existentia testimonia non videre; sed argumenta ad probandam Dei existentiam adduci solent eo fine, ut ex una parte atheorum cavillationes repellantur, et ex altera parte Dei cognitio et persuasio illustrior fiat, si firmior evadere non possit. Triplicis autem generis ut plurimum distinguuntur a Philosophis argumenta, quibus Deum existere probatur; nempe 1. argumenta *moralia*; 2. argumenta *physica*; 3. argumenta *metaphysica*.

II.

De argumentis moralibus.

478. — Argumenta moralia dicuntur ea, quae desumuntur ex consideratione eorum, quae spectant ad mores hominum. Ex hoc capite duplex ut plurimum argumentum institui solet, aliud ex communi hominum opinione circa divinitatem, aliud ex eo quod quisque peccator experitur in animo dum deliquerit. Utrumque hic exponere opportunum erit.

Primum argumentum morale

479. — Unanimis est populorum consensus de divinitatis existentia. Atqui talis unanimis consensus invincibiliter veritati innititur. Ergo invincibiliter verum est divinitatem existere.

Primae propositionis veritas quantum spectat ad gentes antiquiores probatur ex testimonio historiae.

Plutarchus haec habet: *Si terras obeas, invenire possis urbes, muris, legibus, litteris, domibus, opibus, numismate carentes gymnasiorum et theatrorum nescias; urbem vero templis, Diisque destitutam, quae precibus, jurejurando, oraculo non utatur, quae bonorum causa non sacrificet, non mala sacris aver-*

tere nitatur, nemo umquam vidit. Sed facilius urbem sine solo condi posse puto, quam, opinione de Diis penitus sublata, civitatem coire aut constare. (Advers. Colot.).

Cicero autem ait. *Nulla est gens, neque tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat.* (I. de Leg.).

Probatur etiam ex monumentis: scimus enim ubique terrarum extitisse templa, extitisse sacerdotes, ritus religiosos, numismata, oracula, hieroglyfica etc. quae omnia declarant apud populos opinionem de divinitate viguisse.

Idipsum confirmant antiqui poetae, legislatores, duces etc. videmus enim in legibus, in canticis popularibus, poeticis etc. mentionem praecipue haberi de divinitate.

In quantum vero spectat ad populos recentiores constat ex viatorum relationibus nullum esse, qui aliquam religionem, qui aliquam divinitatem non profiteatur.

Secundae propositionis veritas patet ex eo, quod illa communis persuasio, quae viguit apud omnes populos oriri non potuit nisi ex sensu communi naturae, qui est argumentum invincibile veritatis, uti jam declaravimus in Logica.

Si enim supponeremus humanam naturam *universaliter, constanter*, et *invincibiliter* errori adhaerere, supponeremus humanam naturam ineluctabili necessitate in falsitatem perduci, quod importaret humanam naturam esse essentialiter irrationalem. Hoc autem quis sanus velit affirmare?

Objic. Ex viatorum relationibus constat quosdam esse populos, apud quos nulla est divinitatis opinio. Ergo non est unanimis populorum consensus circa existentiam divinitatis.

Resp. Etiamsi supponeremus unum vel alterum esse inter barbaros populos, qui Deum non agnosceret, hoc nihil detraheret veritati propositionis nostrae: etenim universalitas de, qua loquimur in hoc casu intelligenda est, ut ajunt, in *sensu morali*, non vero in *sensu* rigorose *metaphysico*. Quid enim ponderis tribui potest uni, vel alteri genti, praesertim barbarae in comparatione ad totum reliquum humanum genus? Caeterum notandum est viatores illos, quorum testimonium in objectione adducitur, non esse praeditos iis qualitatibus, quae requiruntur in testibus ed merendam fidem. Dubitandum enim est de eorum *sinceritate*, eo quod cum studerent partibus iniquorum, qui bellum omni religioni indixerant, facile id referebant, quod impio illorum systemati melius favere reputarent. Dubitandum etiam de eorum *scientia*, quia cum cursim, ut ita dicam, et veluti a longe regiones illas lustraverint, non facile potuerunt eorum populorum opiniones et sensus perscrutari ad dignoscendum quid circa di-

vinitatem arbitrarentur. Scimus autem alios fuisse viatores, qui diutius apud eos populos demorantes, cum illorum linguas, et mores et indolem intimius cognoverint, quamdam, etsi rudem, et informem religionis speciem etiam inter ipsos detegere potuerunt.

Objic. Fere omnes populi antiqui admittebant plures Deos; sed admittere plures Deos idem est ac negare divinitatem. ergo non omnes populi admiserunt divinitatem: seu potius fere omnes divinitatem denegarunt.

Resp. Admittere plures Deos idem est ac negare divinitatem, quantum ad rem in se ipsa consideratam, *concedo*: quantum ad mentem et intentionem eorum, qui plures Deos admittebant, *nego*. Etenim secundum mentem politheistarum pluralitas Deorum probe consistere poterat: ideoque ipsi divinitatem asserere intendebant, non autem denegare: unde reputandum est, quod si ad hoc pervenissent, ut *unitas* Dei ipsis fuisset perspecta, hanc ipsam professi fuissent.

Objic Supponere possumus opinionem de existentia divinitatis originem ducere ab ignorantia hominum, ideoque non provenire a *sensu communi naturae*.

Resp. Si hoc supponere velimus, supponendum etiam erit, quod opinio de existentia divinitatis extiterit tantum apud gentes barbaras ignorantia affectas: at videmus talem opinionem non solum apud barbaros, et rudes, sed etiam, et multo magis apud sapientes homines, et doctissimos viguisse.

Objic. Supponere possumus talem opinionem provenisse ex timore, juxta illud poetae *primus in orbe Deos finxit timor.*

Resp. Dum hoc supponimus, eo ipso supponimus opinionem de divinitate oriri ex ignorantia, qua homines inducti fuerint ad imaginandum Deum auctorem phaenomenorum, quae timorem incutiunt Ast vero hoc ad summum accidere potuisset respectu ad personas rudes et ignaras; quomodo autem hoc evenire potuisset respectu ad sapientiores homines, qui probe de causis phaenomenorum terribilium certo dijudicare valebant?. . Haec eadem responsio proportionaliter applicari potest ad repellendam sententiam eorum, qui contendunt opinionem de existentia divinitatis originem duxisse ab astutia principum, ab arte educatorum, ab insinuatione sacerdotum etc. etenim his suppositionibus admissis jam supponitur humanum genus non nisi ex ignorantia inductum fuisse ad admittendam divinitatem. Quomodo autem potuit esse tam *universalis,* tam *constans* et *invincibilis* humani generis deceptio? Quomodo evenire potuit, ut ipsi sapientes, immo doctissimi inter homines tali deceptioni obnoxii fuerint? Quomodo accidit ut inter gentes magis cultas, magis viguerit de

Dei existentia persuasio? Num affirmabimus humanam naturam fatali necessitate deceptam fuisse?....

Objic. Ex *sensu communi naturae* saepe saepius homines in errorem inducti fuerant; uti ex. gr. cum arbitrati sunt Solem moveri et Terram stare, cum reputarunt *impossibilem* existentiam antipodum etc. Ergo etiam si opinio de existentia divinitatis proveniat a *sensu communi naturae* potest tamen esse erronea.

Resp. Quod revera est ex *sensu communi naturae* in nullo casu potest esse erroneum, aliter supponere oporteret humanam naturam non esse rationalem. Circa motum Solis et circa antipodes judicium *sensus communis naturae* non aliud affirmavit nisi quod cuique videtur juxta sensibilem apparentiam; et in hoc non est error. Istud autem judicium vulgare non repugnat cum eo quod circa eadem objecta asserere potuerunt sapientes: quia isti loquuntur de rebus consideratis non quantum ad id, quod apparet, et cadit sub communi judicio; sed secundum id quod per scientificas observationes de ipsis rebus recognoscere datum est argumentis et inductionibus philosophicis, ad quas *communis sensus naturae* per se non assurgit.

Objic. Si communis opinio de divinitatis existentia valeret ad probandum Deum existere, ipsa communis opinio valere posset ad probandum politheismum: scimus enim antiquitus communem opinionem fuisse de pluralitate deorum. Nemo autem argumentari velit plures Deos admittendos ex eo quod communis opinio id affirmaverit; ergo pari ratione argumentari non licebit Deum esse admittendum ex eo, quod communis opinio id asseruerit.

Resp. Opinio de pluralitate Deorum non est praedita iis characteribus, quibus pollet in genere opinio de existentia divinitatis. Etenim opinio politheismi non fuit neque *universalis*, neque *constans*, neque *invincibilis*, uti est opinio de existentia divinitatis. Igitur ex illa non licet argumentari, sicuti nos argumentamur ex ista.

Inst. Quis nos certiores reddit de futura constantia communis opinionis circa divinitatis existentiam?

Resp. Recta ratio nos certiores reddit. Etenim ista doctrina, quam ex *sensu communi naturae* omnes homines profitentur judicio rationis reflexae comprobatur, et inconcussa recognoscitur.

Inst. Nonne idipsum praesumere poterant politheisti de sua sententia?

Resp. Minime sane. Politheismus enim vulgo admittebatur nullo adhibito rationis ratiocinantis adminiculo ad ipsum

comprobandum. Apud auctores paganos nullibi invenies argumentationem institutam ad demonstrandam deorum pluralitatem: immo vero apud sapientiores Dei unitatem saltem implicite assertam reperies: ubi praesertim affirmant admittendum esse *supremum unum numen,* quod appellant *Deum, hominumque patrem.*

Objic. Sicut voluntas humana naturaliter est inclinata in malum, ita supponere possumus intellectum in falsum naturaliter inclinari. Quo posito communis persuasio circa divinitatis existentiam posset esse erronea, tamquam effectus perversae inclinationis nostrae mentis.

Resp. Neque voluntas humana dici potest naturaliter inclinata in malum, neque intellectus potest naturaliter in falsum inclinari: aliter humana natura non esset amplius humana natura: et in absolutum scepticismum versaremur, unde nulla posset consistere distinctio inter falsum et verum, inter bonum et malum.

Voluntas humana, itemque humanus intellectus (ut Fide Catholica docemur) *ex peccato originis* vulnus quoddam reportarunt, unde in eis proclivitas est ad recedendum a legitimo ordine operationum suarum, ast vero tale vulnus naturam essentialiter non corrupit, ideoque voluntas natura sua semper tendit in bonum, intellectus natura sua semper tendit in verum, et inde est, ut quotiescumque nos in nostris operationibus ab ordine recto discedamus, ipsa nostra naturalis ratio in nobis reprobet malum, quod agimus: ex quo intelligere est naturam nostram, etsi aliqualiter vulneratam, essentialiter tamen integram mansisse.

Secundum argumentum morale

480. — Quilibet peccator, etsi secretum et fortunatum delictum commiserit, patitur conscientiae stimulos.

Atqui ex hoc eruitur existere divinitatem. Ergo Deus existit.

Primae propositionis veritas manifesta est experientia et ratione.

Quantum ad experientiam non est quid peculiariter dicamus; nemo enim non novit circa hoc celeberrimas impiorum confessiones.

Ratione autem patet quemlibet peccatorem obnoxium esse conscientiae stimulis, quia ens quodcumque a proprio ordine distractum necessario male se habet.

Secundae propositionis veritas facile recognoscitur, si consideremus hominem, qui velit ratione sua uti, non posse non

requirere a semetipso quanam de causa post commissum peccatum anxietates et terrores conscientiae patiatur?... Intelliget autem hoc provenire ex eo, quod peccando leges violaverit, quas servare tenebatur. Ast vero quis est auctor earum legum? Quomodo novit earum infractionem etiam occultissimam?.... Talis non potest esse nisi supremus naturae moderator, cui omnia etiam secretissima pateant. Hic autem non est nisi Deus.

Objic. Quidam sunt, qui delicta etiam horrenda committunt, et nullum patiuntur conscientiae stimulum. Ergo falsa est prima argumentationis propositio.

Resp. Distinguere oportet inter hoc, quod est stimulos conscientiae pati, et hoc, quod est attentionem ipsis adhibere stimulis. Nullus est peccator, qui conscientiae stimulos non patiatur, potest tamen esse qui ipsis stimulis advertentiam adhibere nolit, praesertim cum homo passionum aestu abripitur, et cum inter illusiones et illecebras cupiditatum versatur. Ast vero dum animus ad se ipsum redeat, et mens judicio suo potiatur, conscientiae vox, quae intus sonat non potest non audiri.

Objic. Supponere possumus hominem peccatorem ideo conscientiae angustiis premi, quia leges naturae violaverit, quin ex hoc assurgat ad recognoscendum Deum.

Resp. Hoc supposito jam adhuc quaerendum restat quinam sit ipsorum naturae legum auctor supremus et vindex... Et hinc necessario mens inducitur ad recognoscendum Deum.

Objic. Si quis Deum non noverit nullum pati potest conscientiae stimulum, quidquid delinquatur. Ergo ad hoc ut homo conscientiae stimulos persentiat praerequiritur in ejus mente cognitio Dei. Ergo stimuli conscientiae non possunt esse medium ad acquirendam Dei cognitionem, dum ista illis praesupponitur.

Resp. Duplex est distinguendus modus cognitionis Dei in mente humana Alia est cognitio Dei *explicita*, et *reflexa*, quae dici solet etiam *demonstrativa* et *scientifica*. alia est cognitio Dei in *confuso* et *implicita*. Hujusmodi Dei cognitio confusa, et implicita inest omnium animis ex ipso communi naturae sensu, et haec sufficit ad hoc ut homo peccans praesentiat conscientiae stimulos. Cum vero homo reflexionem mentis suae applicet ad indagandum unde oriantur in conscientiae tales stimuli, perveniit ad recognoscendum Deum cognitione explicita et demonstrativa. Igitur cognitio, quae praesupponitur ad remorsus conscientiae patiendos est cognitio Dei in genere, qualis est etiam cognitio confusa et implicita: cognitio autem divinitatis, quae erui potest ex consideration interiorum remorsuum, est explicita cognitio et demonstrativ

III.

De argumentis physicis.

481 — Argumenta physica in hoc proposito appellari solent ea, quae desumuntur ex consideratione rerum materialium. Quod res materiales corporeae existant, nemo in dubium vocat, nisi sit scepticus idealista, cum quo nulla potest consistere disputatio.

Hoc praesupposito, ex tribus capitibus sumere possumus argumentum existentiae Dei.

Primum argumentum physicum

482. — Admittendus est Deus si admittendus est creator rerum corporearum. Atqui admittendus est creator rerum corporearum. Ergo admittendus est Deus.

Prima propositio sic declaratur: si quis est admittendus creator rerum materialium, ille est Deus: quid enim intelligitur dum dicimus Deum? Intelligitur ens primum et supremum, a quo omnia creata procedunt. Ergo si admittendus est creator rerum corporearum, cum talis creator sit, qui dicitur Deus, Deus est admittendus.

Secunda propositio sequenti modo probatur. Res corporeae sunt *finitae, mutabiles, contingentes.* Atqui res finitae, mutabiles, contingentes non possunt existere, nisi existat creator, qui eas constituerit in esse. Ergo admittendus est creator, a quo res corporeae existentiam acceperint.

Objic. Supponere possumus creatorem rerum corporalium esse aliud ens praeter Deum: ergo etiamsi admittendus sit rerum materialium creator, non inde sequitur admittendum esse Deum.

Resp. Creator proprie talis non potest esse nisi unus Deus: cum enim ad creandum requiratur potentia infinita, (creare enim *est educere res e nihilo, et inter esse et non esse,* ut ajebant Scholastici *infinita est distantia*) ille solum potest esse creator, qui infinita est praeditus virtute; et talis est solus Deus. Ergo cum sit admittendus creator rerum materialium, necessario recognoscendum est ipsum esse Deum.

Objic. Videntur quidem res sensibiles et materiales mutabiles esse, finitae, et contingentes; sed hoc non est nisi apparentia quaedam, qua illuditur animus noster; unde nihil concludere licet ad probandam Dei existentiam.

Resp. Quod res sensibiles materiales mutabiles sint, fi-

nitae, multiplices etc., manifestum est evidenti experientia, quam denegare non potest nisi scepticus, cum quo nullam litem sumere possumus.

Secundum argumentum physicum

483. — Evidentissima experientia cuique patet in rebus corporeis phaenomenon illud verificari, quod appellatur *motus* Ex hoc capite sic argumentari licet.

Admittendus est Deus si est admittendus primus auctor motus. Atqui admittendus est primus auctor motus. Ergo admittendus est Deus.

Prima propositio sequenti ratione declaratur. Primus auctor motus, stricte loquendo, non aliud esse potest nisi ens, quod virtutem producendi motum habeat a semetipso et nullo modo acceperit ab alio: aliter non esset primus auctor, sed secundus respectu ad eum, a quo virtutem accepisset. Atqui tale ens quod habeat virtutem ex semetipso a nullo alio acceptam est solus Deus, ens a se. Ergo si admittendus est *primus* auctor motus, ille non potest esse nisi Deus.

Secunda propositio sic demonstratur. Vel supponendum est motum existere a semetipso, vel dicendum est existere ens, quod sit primus ipsius auctor. Atqui supponere motum existere a semetipso est absurdum: nam oporteret supponere motum ipsum esse ens necessarium, esse ens a se etc., quod nemo affirmare velit. Ergo admittendum est ens, quod sit *primus* auctor motus, quod ens non erit nisi Deus.

Nec ullo modo supponere licet alium esse primum motus auctorem, praeter Deum; nam quodcumque aliud ens praeter Deum non potest habere virtutem nisi acceptam; ast vero qui habet virtutem acceptam ab alio, non potest esse nullius rei auctor primus, sed necessario, uti insinuavimus, est secundus respectu ad eum, a quo virtutem accepit. Ergo solus Deus potest esse primus auctor motus, et quemcumque alium auctorem supponi libeat, is erit semper secundus, qui necessario praesupponit primum: secundus enim non intelligitur, nisi praeintelligatur primus.

Objic. Motus non est quidem a semetipso, sed procedit ab ipsa essentia rerum corporearum. Ergo non opus est intelligere Deum primum motus auctorem.

Resp. Qui hoc affirmat, eo ipso affirmat *essentiam corporum* esse auctricem motus in ipsis corporibus. Jam vero ab ipso requirere possumus num putet ipsam essentiam corporum esse motus *auctricem primam*, an non?.... Si velit essentiam corporum esse motus auctricem absolute *primam*, affir-

mabit etiam ipsam corporum essentiam esse *ens a se, necessarium, infinitum* etc. Quod manifeste absurdum se prodit. Si vero dicatur *essentia corporum* motus *auctrix secunda;* hoc ipso recognoscitur admittendum esse auctorem *primum*, qui non erit nisi Deus.

Tertium argumentum physicum

484. — Mundum sensibilem ordine quodam dirigi in suis vicissitudinibus, nemo est, qui non videat. Quem enim latet ex. gr. regularis tempestatum processio? Cui non est nota astrorum periodica circulatio, qua dies noctibus, noctes diebus ordinatissime alternantur? Quis non perspicit leges quibus constanter reguntur res materiales in suis motibus? Cuinam non est manifestum, qua ratione regulatissima omni viventi natura ea praestitit, quae ad vitam conservandam, tuendam, fovendamque necessaria sunt vel opportuna?....

Haec omnia tali evidentia monstrantur, ut qui velit ea in dubium revocare inter scepticos enumerandus sit.

485 — Itaque sequenti ratione argumentari possumus. Admittendus est Deus; si est admittendus primus ordinator hujus mundi sensibilis. Atqui primus ordinator hujus mundi sensibilis est admittendus. Ergo admittendus est Deus.

Primae propositionis veritas facile patet dum consideretur ordinatorem absolute *primum* non posse dici, nisi illum qui agit omnino independenter a quocumque alio. Talis autem non potest esse nisi Deus, ens a se: caetera enim entia cum intelligantur procedere ab alio, hoc ipso intelliguntur esse dependentia.

Secunda propositio sic probátur: vel dicendum est ordinem mundi esse a semetipso, vel admittendus est ipsius auctor primus. Atqui nemo admittere velit ordinem mundi esse a semetipso; aliter supponere oporteret ipsum ordinem esse *ens a se, necessarium, infinitum* etc. Ergo est admittendus primus auctor ipsius ordinis. Dicimus admittendum esse auctorem primum, si enim supponatur ordinator non primus, ipse erit secundus: secundus autem non intelligitur nisi praesupponatur primus. Ergo semper admittendus est necessario ordinator primus.

Objic. In mundo plura sunt inutilia, uti ex. gr. tot insecta, tot plantae infructiferae, tot semina, quae non evolvuntur etc. Ergo in mundo non est ordo.

Resp. Non est dicendum *inutile* illud, quod nobis apparet non necessarium: aliter nos ipsi *inutiles* essemus dicendi, et inutiles omnes creaturae; etenim neque nos sumus *en-*

tia necessaria, neque *ulla alia creatura*. *Inutile* dicendum esset illud, *quod ad nihil inservire potest*. Jam vero, absolute loquendo, in mundo nihil est inutile; potest enim quaelibet creatura inservire ad manifestandam gloriam Dei, et ad ipsius Dei voluntatem adimplendam. Caeterum autem etsi quarumdam rerum peculiaris utilitas non illico nobis appareat, inde concludere non licet eas in universali ordine mundano frustra locum habere. Plantae illae ex. gr. quae steriles omnino videntur, eo quod fructus ad manus nostras non afferunt, opportunissimae esse possunt, vel ad aliarum plantarum uberiorem fructificationem, vel ad impetum aquarum aut ventorum coercendum, vel saltem ad divitias creatricis virtutis enarrandas. Idem proportionaliter dici potest respectu ad semina redundantia, quae non raro ad fovendam viventium vegetationem et foecunditatem concurrunt. Insecta vero inservire possunt ad alimentum plurium majorum animantium; inservire possunt ad purgandum aerem a noxiis elementis: immo vero ea ipsa insecta, quae homini molestiam tantum afferre posse videntur, utilia evadunt saltem ad patientiam hominis probandam et ad ipsius superbiam contundendam, secundum illud Augustini: *Ut cum se jactaverit homo et Deo servire detrectaverit, pulicibus subdatur*.

Inst. Quidquid sit de existentia rerum inutilium in mundo, nemo negare audebit plura esse mala, quae noxa et damna saepissime afferunt: uti sunt: ex. gr. *venena, mortifera, serpentes infensi, morbi, terraemotus* etc. Quomodo autem, cum res ita se habeat, affirmare licet in mundo esse ordinem?

Resp. Nemo negare velit in mundo esse mala. Ast vero ex hoc non licet deducere mundum ordine privari. Etenim mala, de quibus hic est sermo, sunt quidem mala, in quantum molestiam et incommoda ferunt; sed, absolute loquendo, et ipsa proveniunt a legibus, quibus regitur mundus universus; quapropter ordinem potius in mundo esse confirmant, quam tollant. Oportet enim distinguere ordinem *absolutum* totius mundi ab ordine *relativo*, qui intelligitur proprius hujus vel alterius entis in particulari. Natura autem rerum contingentium, quibus iste mundus componitur, talis est, ut aliquando ordo *absolutus* totius mundialis machinae servari non possit, quin eveniat violatio quaedam alicujus ordinis in particulari, quae violatio, in quantum damnum et incommodum affert, malum inducit. Ita ex. gr. ignis secundum legem naturae suae res combustibiles consumit, et hoc est ordini naturali omnino conforme. Cum vero aliquando eveniat, ut virtus ignis applicetur ad comburendum aliquod, quod integrum nobis servari vellemus, in illo casu ignis evadit noxius, et jure di-

citur malum causare, etsi non aliud agat, nisi id quod ordini naturae suae est consentaneum. Igitur ex malis quae in mundo sunt non licet deducere ipsum mundum ordine carere, immo vero, cum et ipsa mala non proveniant nisi in quantum res adimplent leges, quibus naturaliter singulae reguntur, ex hoc ipso oritur argumentum, quo universalis naturae ordo revelatur.

Objic. Ordo, qui est in mundo non est nisi quid *finitum*: igitur ex ipso non licet argumentari admittendum esse Deum *ens infinitum*.

Resp. Dato antecedente, neganda omnino est consequentia. Immo ex hoc ipso quod ordo mundi est quid *finitum* intelligitur necessario admittendum esse *ens infinitum*. Quisque enim novit rem finitam quamcumque *ultimato* originem suam habere non posse, nisi ab ente infinito a quo procedit quidquid in rerum universalitate existat.

IV.

De argumentis metaphysicis.

486. — Dicuntur argumenta metaphysica ea, quae desumuntur ex consideratione rerum immaterialium. Aliquid esse supra ordinem rerum materialium elevatum in dubium revocari non potest. Quis enim non novit esse ex gr. *veritatem*, *justitiam*, *sapientiam* etc. Quis non videt in homine admittendum esse *principium* aliquod, quo ipse *intelligit* et *vult*. Res autem hujusmodi inter ea, quae corporea appellantur, et sensibus subjacent adnumerari omnino non possunt.

487. — Hoc posito, sic argumentari possumus:

Primum argumentum metaphysicum

Admittendus est Deus, si est admittendus creator animae humanae. Atqui creator animae humanae est admittendus. Ergo est admittendus Deus.

Primae propositionis veritas manifesta jam est ex supra dictis, ubi declaravimus soli Deo posse competere virtutem creandi.

Secunda propositio sic declaratur: Anima humana non potest *non esse creata*, quia si *non esset creata*, esset *increata*, esset ergo *ens a se*, *infinitum*, *aeternum*, *necessarium* etc. Quod nemo affirmare velit: videmus enim animam nostram talis esse naturae, ut in suis facultatibus limitibus coerceatur, ut durationis initium habuerit, ut sit mutabilis, perfectibilis etc.

Quae omnia demonstrant ipsam esse *ens contingens*, quod scilicet non habet existentiam nisi acceptam a creatore.

Objic. Supponere possumus animam nostram aeternam fuisse: modo vero ipsam imaginari initium existentiae suae, eo quod aeternae suae durationis oblita fuerit.

Resp. Hoc supponere nullo modo licet; si enim anima humana foret aeterna, increata, hoc ipso esset ens necessarium, immutabile, in cujus mente infinita absurdum est supponere oblivionem habuisse locum.

Secundum argumentum metaphysicum.

488. — Admittendum est existere aliquod ens. Atqui illud, quod admittitur existere vel est *ens necessarium*, vel *contingens*; in utroque autem casu intelligitur existere Deum. Ergo Deus existit.

Prima propositio demonstratione non eget; qui enim affirmare velit nullum ens existere? Ipsi sceptici, dum conantur in dubium vocare quamcumque realitatem, veluti inviti fatentur realitatem saltem entis de omni realitate dubitantis.

Secunda propositio sic declaratur. Inter *ens necessarium*, et *contingens* non datur medium, sicuti non datur medium inter *affirmationem* et *negationem*. Igitur quod admittitur existere non potest esse nisi vel *ens necessarium*, vel *contingens*. Si admittitur existere *ens necessarium*, jam admittitur existere Deus, etenim ens necessarium est Deus. Si vero admittatur existere ens contingens, cum *ens contingens* tale sit, quod non potest existere nisi existat necessarium, a quo existentiam acceperit, jam hoc ipso, quod admittitur ens contingens, admittitur etiam ens necessarium. Ergo in utroque casu admittitur existere Deum.

Objic. Supponere possumus existentiam nostram, et caeterarum rerum, quae nobis apparent, non esse nisi merum somnium.

Resp. Cum sceptico, qui talia loquitur nulla potest consistere disputatio. Caeterum quisque videt somnium non posse intelligi, nisi intelligatur somniator, cujus existentia proinde necessario supponenda erit.

Objic. Supponere possumus existere seriem entium contingentium, quin existat ens necessarium.

Resp. Absurda omnino est talis suppositio. Etenim entia contingentia cum non habeant in se *rationem sufficientem essendi*, necessario praesupponunt *ens necessarium*, a quo existentiam acceperint.

Inst. Concipere possumus seriem entium infinitam, in qua successive unum ens ab altero existentiam acceperit, quin admittendum sit ens necessarium.

Resp. Series *infinita in actu* dari non potest. Etenim infinita dicitur series in quantum in ea non intelligitur *primus* a quo initium sumat. Ast vero ubi non habetur *primum*, impossibile est haberi *secundum* et sequentia, quae pendent omnino a primo. Ergo series infinita *in actu* concipi non potest.

Tertium argumentum metaphysicum.

489. — Placet nonnullis aliud quoddam argumentum ad probandam Dei existentiam deductum ex *ipsa Dei possibilitate*, quod sequenti ratione exponunt:

Deus est possibilis. Atqui Deus, si est possibilis, existit. Ergo Deus existit.

Prima propositio videtur nulla indigere probatione; supponitur enim neminem velle negare Dei *possibilitatem*.

Secundam propositionem sic probant. Ad hoc, ut intelligatur *possibilis* Deus, oportet ut intelligatur *existens:* etenim *ens possibile,* quod intelligatur *non existere* intelligitur *non posse esse Deum;* quia quod intelligitur non existere, hoc ipso recognoscitur non necessarium, et hoc ipso intelligitur non Deus. Non enim intelligitur Deus quando non intelligatur ens necessarium. Ergo Deus si est possibilis, existit.

Aliis vero hujusmodi argumentum videtur non esse validum: dicunt enim licitum non esse a possibilitate rei argumentari ipsius existentiam; nec posse a conceptu mentis transitum fieri ad decernendum objecti realitatem.

Sed contra alii affirmant in hoc casu, in quo agitur de ente necessario, legitimam esse argumentationem a possibilitate ad existentiam; eo quod in ente necessario intelligi non potest possibilitas, quin simul intelligatur existentia; etenim existentia est unum ex attributis essentialibus entis necessarii, sine quo attributo ens ipsum intelligi non potest. Dicunt enim legitimum esse transitum a *subjectivo mentis* conceptu ad *objecti realitatem* decernendam in hoc casu, in quo mens ipsa evidenter videt ens necessarium, non posse concipi nisi concipiatur existens: quod certo non evenit ubi agitur de rebus contingentibus, quae concipi possunt possibiles, quin concipiantur existentes, quia existentia ipsis non est necessaria.

490. — Argumentum istud in scholis appellari solet *argumentum a priori* quod nomen adhibetur ad significandum ipsum esse argumentum, quod non desumitur ab *effectibus*

Dei; sed fundatur in ipsa Dei *possibilitate*, quae videtur quodammodo ipsi Dei existentiae praeintelligenda. Nonnullis placet ipsum argumentum appellare potius *argumentum a simultaneo*, eo quod ipsis videatur incongruum concipere aliquam prioritatem possibilitatis Dei respectu ad ipsius existentiam.

491. — Caeterum si stricte rem considerare velimus, non tantum incongruum est supponere quamdam *prioritatem* possibilitatis Dei in ordine ad ejus existentiam; sed etiam repugnat admittere in Deo proprii nominis possibilitatem. Possibilitas enim intelligitur verificari de rebus contingentibus, quae transire possunt de possibilitate ad actualitatem: sed in ente necessario nullo modo praeintelligi potest possibilitas existentiae: unde cum dicitur Deus possibilis, lato quodam sensu accipienda est expressio ista, nisi velimus in absurda incidere. De Deo nihil aliud pronunciari potest, nisi illud, quod habemus ex ipso divino oraculo, quod nempe *Deus est qui est*.

Unde intelligere est quod argumentum ex Dei *possibilitate* petitum ad probandam ipsius Dei *existentiam* absolute loquendo non potest esse validum; quia innititur insubsistenti fundamento; innititur scilicet *possibilitati* Dei, quasi *possibilitas* in Deo possit concipi ut *principium* unde sit ipsius Dei *existentia*; cum revera in Deo *possibilitas*, concipi non possit nisi impropria quadam ratione considerando Deum ad modum creaturarum, in quibus *possibilitas* necessario *existentiae* praeintelligitur. Potest autem valere hujusmodi argumentum quando assumatur, ut dicitur, *ad hominem*; quando scilicet assumatur ad convincendum eum qui admittat in re Deum esse *possibilem* simul admittendo eum esse *ens necessarium*; his enim datis, necessario quis cogitur recognoscere admittendam esse Dei *existentiam*, quando non velit ea quae supponit reputare ut meras animi illusiones.

492. — S. Anselmus insignis Ecclesiae Doctor et Philosophus sapientissimus Dei existentiam ex ipso divinitatis conceptu demonstrabat sequenti ratione: *Credimus Deum esse aliquid, quo nihil majus cogitari potest. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo non est Deus?.... Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid quo majus nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo insipiens esse in intellectu ali-*

quid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse, quod majus est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit cogitari potest cogitari non esse, id ipsum, quo majus cogitari nequit non est id, quo majus cogitari nequit, quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse, et hoc es Tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse..... Cur itaque dixit insipiens in corde suo: non est Deus? Cum tam in promptu sit rationali menti Te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens? Verum quomodo dixit insipiens in corde suo, quod cogitare non potuit, aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde? Cum idem sit dicere in corde et cogitare? Quod si vere, immo quia vere et cogitavit: quia dixit in corde, et non dixit in corde, quia cogitare non potuit; non uno tantum modo dicitur aliquid in corde, vel cogitatur. Aliter enim, cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur; aliter cum id ipsum, quod res est, intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse: isto vero minime: nullus quippe, intelligens id quod sunt ignis et aqua, potest cogitare ignem esse aquam secundum rem, licet hoc possit secundum voces. Ita igitur nemo intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla, aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo majus cogitari non potest. Quod, qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare..... Gratias Tibi, bone Domine, gratias Tibi, quia quod prius credidi, Te donante, jam sic intelligo, Te illuminante, ut si Te esse nolim credere, non possim non intelligere. (Prosolog. C. 2. 3. 4.).

498. — Non est tamen arbitrandum quod istud Anselmianum argumentum dirigatur ad probandum Deum esse quasi deducendo Dei *existentiam* ex ipso divinae *essentiae* conceptu in ordine mere ideali consideratae. Etenim ex *ideali* conceptu *essentiae divinae* quis convinci non potest de *actuali* et *reali* Dei *existentia* nisi quatenus qui talem conceptum in

animo gerit jam implicite supponit in re aliquid quod tali suo conceptui respondet; quia si hoc non supponat non erit valida ratio arguendi, cum talis conceptus possit reputari mera animi fictio. Unde ait Angelicus in hoc proposito, quod *Ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse. sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse: potest enim cogitare nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest.* (I. Sent. D 3. Q. 1. A. 2.).

Nec valet dicere quod quicumque audit hoc nomem *Deus* statim intelligit per ipsum significari *ens quo majus cogitari non potest*, ideoque statim intelligit ens quod est in re, quia majus est quod est in intellectu et etiam in re, quam quod est in intellectu tantum, unde statim ac intelligitur esse in intellectu, intelligitur quod sit etiam in re. Etenim advertit Angelicus quod *forte ille qui audit hoc nomen* Deus *non intelligit significari aliquid quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Et dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine* Deus *significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id. quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse.* (S. T. P. 1. Q. 2. A. 1. ad 2.).

APPENDIX

IN TRACTATIONEM DE EXISTENTIA DEI.

494. — Notandum est autem quod supra exposita distinctio qua partiti sumus argumenta de existentia Dei in triplici ordine, *morali, physico, metaphysico*, desumitur tantummodo ex diverso ordine rerum quae in proposito considerandae sumuntur, minime autem attingit ipsam argumentorum intimam vim et naturam.

Et revera, qui velit supra data argumenta perpendere inveniet quod tam *physica*, quam *metaphysica* argumenta singula uno et eodem omnino reguntur fundamento; quod nempe *res contingentes* (quales sunt *corpora, motus, ordo universi sensibilis, anima nostra, rationes veritatis, justitiae, causae, effectus* etc. prout habentur in *entibus* quae sub nostram experientiam cadunt) non possent habere existentiam nisi existeret *supremum ens*, idest *Deus*, a quo existentiam accepissent.

Argumenta autem *moralia* non sunt nisi quaedam veluti recollectio et confirmatio ejusdem fundamentalis argumenti, quod scilicet existentia rerum contingentium requirit necessario existentiam entis *absoluti*, sive Dei; in quantum hujus argumenti veritas adeo manifesta elucet evidentia, ut omnium cujusque regionis, aetatis, conditionis hominum mentibus fuerit perspecta, et ab omnibus solemniter recognita, ac in alicujus divinitatis cultu et veneratione expressa.

Apud antiquiores non invenimus hanc triplicis ordinis argumentorum distinctionem in hoc proposito fuisse adhibitam; cum tamen simpliciter et communiter diversa inducerent argumenta, quae respective sub datam triplicis ordinis partitionem non difficile reduci possunt.

Quisque vero recognoscit quomodo ex cujusvis ordinis rerum creatarum consideratione ad Dei creatoris cognitionem mens nostra assurgere potest; cum quidquid cognoscitur ut *contingens*, hoc ipso cognoscatur requirere ens *necessarium* a quo existentiam obtinuerit.

Hinc est quod apud Auctores non raro invenimus *varia* argumentorum *genera* ad Dei existentiam probandam fuisse exornata; ut cum ex. gr. demonstratur Deus ex consideratione *astrorum*, ex consideratione *animalium*, ex consideratione *plantarum* et *florum*, ex consideratione *piscium* etc.

495. — Hic autem placet referre *argumenta* quibus veritatem existentiae Dei demonstrat Angelicus Doctor, ubi ait quod *Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo: omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet, et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem, et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum: omne ergo, quod movetur oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio: hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia se-*

cunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu: ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo moveatur, et hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquis sit causa efficiens suiipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile· non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum: remota autem causa removetur effectus· ergo si non fuerit primum in causis efficientibus non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum: ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile autem est omnia quae sunt talia semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est; ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa

omnium quae sunt illiusmet generis, sicut ignis qui est maxime calidus est causa omnium calidorum. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum: videmus enim quod aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper, aut frequentius, eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet, quod non a casu sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente, et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens a qua omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum. (S. T. P. 1. Q. 2. A. 3.).

496. — Circa quod non inopportunum erit notare quomodo in scriptis Angelici Doctoris, qui maxima in omnibus utitur dicendi proprietate, invenimus quidem dictum quod *Deus est*, non autem quod *Deus existit*. Ratio vero qua Deus potius dicendus est *esse*, quam *existere*, in hoc posita est quod Deus est *suum esse* (ut magis patebit ex dicendis), non autem est sicut creaturae quae habent esse ab alio *acceptum*, unde creaturae magis proprie dicuntur *existere*, Deus autem magis proprie dicitur *esse*.

Quoniam vero apud recentiores usus invaluit ut dicatur etiam de Deo *existere*; ideo talem dicendi modum non recusandum esse putavimus.

497. — Placuit nonnullis ex recentioribus Philosophis admittere in mente humana immediatam et evidentem Dei cognitionem, arbitrantibus intellectum nostrum innata quadam et directa Dei *intuitione*, saltem *confusa*, jugiter illustrari.

Ex hoc inferunt vana omnino et sophistica evadere argumenta omnia, quae induci solent ad probandam Dei existentiam; aut solum ea admitti posse tamquam *declarativa* et *confirmativa* veritatis jam in mente praecognitae, non autem ut proprie ejus veritatis *demonstrativa*; nisi *secundario* in ordine, ut dicunt *reflexionis*, non vero in ordine *cognitionis directae*.

Qui talem profitentur sententiam Ontologi vocari gaudent; hoc nomine significare intendentes se tali philosophico systemati studere, quod initium sumit ex praesupposita immediata cognitione *entis* proprie et absolute talis nempe ex immediata cognitione *Dei*.

Quae quidem sententia falso innititur fundamento; quia homo in statu praesentis vitae, cum sit ens essentialiter *sensitivum-intellectivum*, non potest ullum actum cognoscitivum

emittere, quantumvis *initialem* et *directum*, aut *confusum*, in quo non habeat partem pro modo suo *virtus sensitiva* cum *intellectiva*; quapropter non potest mens nostra assurgere ad cognoscendum quocumque modo Deum, qui est supra omnia sensibilia elevatus, nisi mediante apprehensione alicujus sensibilis creaturae, ut inde ipsam Dei existentiam cognoscat (*).

Unde *argumenta* quae inducuntur ad Dei existentiam probandam nihil aliud sunt quam demonstrationes mediorum quibus mens nostra ex apprehensione creaturarum ascendit ad cognitionem Dei creatoris; quapropter non sunt habenda ut simpliciter *declarativa* et *confirmativa*, sed ut *demonstrativa* ejus veritatis, cujus cognitionem mens ipsi mediantibus, assequitur.

Equidem si Deum immediate intueremur, veritas existentiae Dei illico esset menti nostrae *per se nota*: sed quia Deum non possumus immediate apprehendere, ut diximus, haec veritas non est menti nostrae *per se nota*, ideoque indiget demonstrari per ea quae naturaliter sunt nobis immediate nota. Et ideo Angelicus, proposito sibi dubio: *Utrum Deum esse sit per se notum*, respondet sequenti ratione: *Dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se, et non quoad nos; alio modo secundum se, et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti, ut homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subjecto quid sit, propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos, qui praedicatum et subjectum propositionis ignorant. Et ideo contingit (ut ait Boetius) quod quaedam sunt communes animi conceptiones, per se notae apud sapientes tantum: ut*

(*) Angelicus Doctor, proposita sibi quaestione, *Utrum Deus sit illud quod a nobis primo cognoscitur*; respondet: *Dicendum quod cum intellectus humanus secundum statum praesentis vitae non possit intelligere substantias immateriales creatas, multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, juxta illud Apostoli*. invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. *Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum*. (S. T. P. 1. Q. 88. A. 3.).

incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod haec propositio Deus est *quantum in se est per se nota est; quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse. Sed quia nos non scimus de Deo* quid est, *non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.* (S. T. P. 1. Q. 2. A. 2.).

498. — Alii autem contenderunt, quod veritas existentiae Dei non sit ullo argumento *demonstrabilis*, arbitrantes talis veritatis cognitionem in mentibus nostris simpliciter inseri mediante *traditione;* quatenus majores nostri hanc nobis doctrinam communicarunt, quam et ipsi a majoribus suis acceperunt, et isti a suis majoribus, sic ut ascendatur usque ad *primum* omnium patrem Adam, qui Deo magistro talem manifestationem habuit suis descendentibus participandam.

Qui hujusmodi opinionem profitentur *traditionalistae* appellari solent; ex hoc quod scientiae humanae unicum fundamentum *traditionem* esse defendunt.

Quae quidem doctrina manifeste falsa recognoscitur considerando, quod quilibet homo sibi conscius est se plurimas veritates mente sua apprehendere, eisque *assentire* non quasi *fidem* adhibendo alterius dictis, sed recognoscendo et intelligendo ipsas veritates ut tales, quibus assensum negare non posset nisi agendo contra suae mentis judicium. Ut cum ex. gr. quis affirmat: *Non posse aliquid simul esse et non esse;* cum quis Geometriae studens affirmat. *ternos angulos trianguli aequivalere duobus angulis rectis*, etc. quae quidem affirmat ex evidentia qua mens tales veritates agnoscit; non vero ex auctoritate magisterii alicujus docentis.

Unde similiter etiam dicendum est quod quando quis legitimis argumentis perpensis, mente sua recognoscit Deum *existere*. huic veritati assensum praebet non alterius dictis *credendo*. sed propriae mentis judicio adhaerendo.

Movebantur autem *traditionalistae* ad suam sententiam adstruendam ex hoc quod videbant homines qui meliori imbuuntur *educatione*. et sapientiorum institutione excoluntur, excellentiorem, ut plurimum, in scientiis profectum assequi: dum ii qui nulla vel incongrua instructione juvantur, in maxima jacent ignorantia; unde etiam arbitrabantur quod si quis puer in sylvis cresceret nulla adjutus educatione, omne intellectuali cognitione orbaretur, nec alio modo in cognoscendo supra belluas, cum quibus conviveret, elevaretur.

Ast vero ex hoc quod videmus humanam mentem *educatione*, et *magisterio* majorum privatam in maxima jacere ignorantia, deducere quidem est *educationem* et *institutionem*

esse *medium*, sive *requisitum* maxime necessarium ad humanae cognitionis evolutionem et incrementum obtinendum: unde recognoscimus hunc esse ordinem a Deo supremo naturae auctore positum, ut homines in societate convivant, et majoribus officium incumbat minores instituendi et ad perfectum perducendi; et omnibus manifestum est magistrorum peritiam et discipulorum docilitatem maxime conferre ad scientiam comparandam, secundum illud Aristotelis dictum, quod *oportet addiscentem credere.* Sed non licet inferre, quod *traditio* et *magisterium* majorum sit propria *ratio* et *causa* unde formaliter procedat *cognitio* et *persuasio* earum veritatum, quibus imbuuntur mentes eorum qui *educatione* et *magisterio* ad scientiam acquirendam juvantur; quia, ut diximus earum veritatum *cognitio* et *persuasio* in istorum mentibus progignitur non proprie et simpliciter quatenus discipuli *fidem* adhibent doctorum dictis, sed quatenus, mediante magisterio, in ipsis discipulorum mentibus veritas elucet, et eorum assensum sibi invincibiliter conciliat. Sicuti ex hoc quod videmus animal absque debito nutrimento non posse vitam conservare et augere, rationabiliter quidem deducimus nutrimentum esse *medium* necessarium ad vitam animalis evolvendam et sustentandam; sed non liceret deducere nutrimentum esse propriam causam unde formaliter procedat animalis vitae productio et conservatio.

Quantum vero ad id quod supponitur de puero in sylvis sibi ipsi relicto, adnotandum erit quod maxima ejus ignorantia procedet ex defectu *educationis*, quam diximus esse *medium* necessarium ad intellectivam cognitionem evolvendam. Nec tamen unquam talis puer erit cum belluis proprie computandus; quia quantavis ignorantia eum laborare supponamus, semper in eo vigebit humana natura, quae deleri non potest; unde essentialiter et indefectibiliter ipse intelligendus erit supra naturam et conditionem belluarum elevatus.

CAPUT SECUNDUM

De essentia et attributis Dei.

499. — Essentia rerum, ut alibi diximus, a Philosophis duplex distinguitur; alia quae dicitur essentia *physica*; alia quae dicitur essentia *metaphysica*.

Essentia *physica* est *esse rei prout verificatur actu in re ipsa quae est.*

Essentia *metaphysica* est *esse rei prout concipitur idealiter in mente ejus qui ipsam rem intelligit.*

Dum sermo sit de entibus *contingentibus*, quae non habent esse nisi communicatum, facile intelligitur quomodo in ipsis distinguenda occurrat essentia *metaphysica* ab essentia *physica*, in quantum intelligitur quod ad hujusmodi entia producenda in actum, oportet supponere in mente ejus, a quo existentiam accipiunt, quemdam ipsorum *conceptum*, seu *ideam*, secundum quam fiant. Et haec *idea*, seu *exemplar* rei producendae, in quantum consideratur ut ipsum rei *esse idealiter* in mente conceptum, proprio nomine dicitur *essentia* rei *metaphysica*. Essentia autem *physica* est ipsum *esse* rei quatenus est in re ipsa quae est actu in se.

At vero cum sermo sit de Deo, qui est *primum* et *absolutum* ens, habens esse a semetipso, et non ab alio acceptum recognoscitur absurdum admittere ejus essentiam *metaphysicam* supra dicto modo conceptam; quapropter proprie loquendo in Deo distinctio inter essentiam *physicam* et essentiam *metaphysicam* locum habere non potest.

Quoniam vero pro mentis nostrae conditione de Deo ad normam rerum creatarum quodammodo recogitare solemus; ideo placuit Philosophis etiam in Deo distinguere essentiam *metaphysicam* ab essentia *physica*, assignando quod nomine essentiae *physicae* Dei intelligatur *ipsum divinum esse* ut est actu in Deo ipso; et nomine essentiae *metaphysicae* Dei intelligatur esse divinum prout concipitur et intelligitur in mente nostra.

Quae quidem essentia *metaphysica* Dei, ut quisque videt, intelligenda erit supremo suo objecto omnino inadaequata propter insufficientiam mentis nostrae, quae *divinum esse* intelligere non potest nisi defectivo modo, et improportionato, cum sit ipsa *finita* et Deus *infinitus*. Unde et verba nostra deficiunt ubi loquimur de Deo, secundum illud Augustini, quod *Deus incomprehensibilis est et ineffabilis, ut facilius dicamus quid non sit, quam quid sit.*

Posita autem distinctione inter essentiam Dei *metaphysicam*, et *physicam*, requirere solent Philosophi quodnam sit *primarium attributum*, quod in ipsa Dei essentia *metaphysica* concipimus, ex quo caetera omnia veluti dimanare intelligantur.

500. — Ad videndum autem hujusce quaestionis sensum oportet praenotare quid intelligatur nomine *attributi* in genere, et quomodo concipiantur *attributa* in Deo.

Itaque nomine *attributorum* in genere significantur *qualitates*, seu *proprietates*, aut *perfectiones*, quae intelliguntur rebus competere et in eis verificari.

In Deo proprie loquendo nulla *qualitas*, nulla *proprietas*, nulla *perfectio* ab ipsa Dei *essentia* distincta verificari potest;

quia cum essentia Dei sit *infinita* nihil ei adjungi, nihil apponi posse intelligitur. Unde ait Augustinus, quod *Deus est sua sapientia, Deus est sua justitia, Deus est sua potentia, sua bonitas*, etc.

Quoniam autem, ut diximus, nos cogitamus de Deo pro mensura cognitionis nostrae ad modum quo cogitamus de creaturis; ideo Deum concipimus ut ens omnibus *perfectionibus* praeditum absque limite; unde intelligere est *attributa* Dei esse *perfectiones* omnes, quas Deo competere mente nostra concipimus.

Quae quidem Dei *perfectiones* a nobis ut multae et diversae invicem considerantur, quatenus eas consideramus ratione desumpta a creaturis, in quibus sparsim et diversimode verificantur; cum tamen in Deo nulla sit realis distinctio neque inter essentiam et attributa, neque inter attributum et attributum; quia ut ait Angelicus: *Perfectiones quae in creaturis recipiuntur divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter.*

Nec tamen irrationabiliter aut arbitrario omnino plures et diversas *perfectiones* in *simplicissima Dei natura* nos recogitamus; quia tali pluralitati respondet ipsa *natura* quando consideratur ut *causa* unde singulae rerum *perfectiones* procedunt; in causa autem debet praecontineri quidquid *perfectionis* habetur in suis *effectibus.*

Itaque quantum ad quaestionem qua quaeritur quodnam sit *primum* Dei *attributum* sciendum est Philosophos inter se non convenire.

Alii enim putant *primum* Dei *attributum* esse perfectionem *infinitatis.*

Alii contendunt *primam* Dei *perfectionem* esse *supremam intelligentiam*, qua Deus ineffabili modo intelligit se et alia a se.

Alii arbitrantur *primum* Dei *attributum* esse reponendum in perfectione, qua intelligitur Deus esse *ens a se.*

Circa quod notare praestat quod quia singula *attributa* Dei, ut diximus, sunt realiter idem ac *essentia* ipsa Dei, non facile determinari poterit ratio, qua unum *attributum* aliis tamquam *primum* quasi praeferendum intelligatur. Et hanc putamus esse causam qua Philosophi circa hoc inter se discordant; nec nos litem componere contendimus.

501. — Distinguere autem solent Philosophi attributa Dei in *affirmativa* et *negativa.*

Dicunt attributa *affirmativa* ea, quibus aliqua perfectio Deo tribuenda significatur; uti ex. gr. *justitia, bonitas, sapientia* etc.

Dicunt autem attributa *negativa* ea, quibus aliqua imper-

fectio a Deo removenda indicatur. Uti sunt, ex. gr. *immensitas, immutabilitas, infinitudo* etc., quae videntur maxime inservire menti nostrae ad cogitandum de Deo; siquidem, uti supra diximus, via negationis et remotionis facilius cognoscibilis apparet nobis Deus, juxta illud Augustini: *Facilius cognoscitur quid non sit Deus, quam quid sit.*

Pariter distinguere solent Philosophi attributa Dei in *absoluta*, et *relativa* sive *respectiva.*

Absoluta dicuntur attributa, quae Deo competere intelliguntur non habito respectu ad creaturas: uti ex. gr. *aeternitas, simplicitas, asseitas.*

Relativa, seu *respectiva* dicuntur ea attributa quae Deo competere intelligimus habito ordine ad creaturas; uti sunt ex. gr. *providentia, misericordia, omnipotentia* etc.

Circa quod notandum est, quod dum haec attributa *relativa* praedicantur de Deo, non est supponendum per ipsa significari relationem realem, quam Deus assumpserit ad creaturas; sed intelligendum est per ipsa attributa relativa significari relationes, quas creaturae tenent ad Deum, quae relationes, uti ait D. Thomas, in Deo non sunt secundum rem, sed tantum secundum rationem.

CAPUT TERTIUM

De attributis Dei in particulari.

502. — Cum Deus sit ens primum, a se, a quo procedit omne id, quod habet rationem entis, nihil mente nostra cogitare possumus praeter defectus et imperfectiones, quod Deo tribuendum esse non intelligamus; etenim in primo fonte, a quo omnia dimanant, omnia quaecumque habent rationem entitatis et perfectionis inesse necessario recognoscendum est: exclusis privationibus et limitationibus quibuscumque.

Itaque attributa Dei singula recensere impossibile est, cum sine numero in indefinitum distingui possint. Nos de quibusdam dicemus, quaedam adnotantes, quae facile ad aliorum etiam declarationem et explanationem applicari poterunt.

ARTICULUS PRIMUS

I.

De unitate Dei.

503. — *Unum*, sive *unicum* (*) dicitur ens, quod excludit possibilitatem alterius ejusdem rationis. Deus est *ens a se, ens infinitum*. Atqui *ens infinitum* excludit possibilitatem alterius ejusdem rationis; siquidem multiplex esse infinitum repugnat. Ergo Deus est *unus*.

Si plures essent Dii (ait D. Thomas) *oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures Deos. Unde et antiqui Philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.* (S. T. P. 1. Q. 11. A. 3.).

504. — Unitatem Dei negarunt olim politheistae, uti jam supra indicavimus. Ast vero cum constet inter paganos politheistas, sapientiores omnes unum rocognovisse *numen supremum*, a quo penderent caeteri Dii, absolute loquendo affirmare possumus unitatem Dei ab antiquis idololatris non omnino impugnatam fuisse.

505. — Temporibus christianis extitit quidam haeresiarca nomine Manetes (cujus asseclae Manichaei denominantur), qui Dei *unitatem* expresse et directe denegavit.

Cum viderent Manichaei in mundo existere mala permixta bonis reputarunt *duplex* admittendum esse supremum

(*) Philosophus christianus loquens de Deo hoc nomen *unicum* cum cautela adhibeat; secundum quod admonet Angelicus ubi ait quod *debemus vitare nomen* unici, *ne tollatur numerus divinarum Personarum; unde Hilarius dicit quod a Deo excluditur* singularitas *atque* unici *intelligentia. Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis. Non dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis.* (S. T. P. 1. Q. 31. A. 2.). Caeterum non desunt etiam inter catholicos Doctores qui simpliciter enunciant Deum esse *unicum*, intendentes significare quod *natura* Dei ut est *natura*, est *immultiplicabilis.*

Et notare est quod quando de Deo praedicatur *unitas*, haec non praedicatur ut est principium *numeri*; quia *unum* quod est principium numeri non praedicatur proprie nisi de rebus *quantitativis*. De Deo autem praedicatur *unitas transcendentalis*, quae omnem rationem quantitativae materialitatis superexcedit.

principium unde res mundanae originem ducerent. Hac de causa appellati etiam sunt *dualistae*, et ipsorum systema *dualismum* dictum est.

Putabant enim Manichaei absurdum esse supponere, quod *eadem una* foret *causa* prima et *bonorum* et *malorum*, quae locum habent in universo. *Diversi*, immo *contrarii* effectus (ajebant illi) *diversas*, immo *contrarias* arguunt causas; ergo causa prima bonorum, quae in mundo sunt, diversa, immo contraria admittenda est ab ea causa prima, a qua procedunt mala, quibus mundus affligitur. Ergo duplex est admittenda causa prima rerum: duo ergo sunt principia suprema, quorum alterum erit bonorum auctor, alterum auctor malorum.

Jam ex supra datis demonstrationibus, quibus probatur unitas Dei entis infiniti Manichaeorum sententia et ipsa refutatur; dum enim duo illa entia, sive principia supponuntur esse absoluta et independentia, hoc ipso supponuntur plura infinita; cujus suppositionis falsitas illis ipsis demonstrationibus apertissime declaratur.

Ast vero contra Manichaeos directe sequenti etiam ratione argumentari possumus:

Duo illa principia vel *sunt ambo aequalis potentiae*, vel *non sunt*. Si essent *aequalis potentiae*, cum sint inter se essentialiter *opposita*, vires aequales *contrariae* se reciproce colliderent, et resultaret nihil. Non essent ergo in universo neque *bona*, neque *mala*, quod evidenti experientia manifeste monstratur non esse. Si essent *potentiae inaequalis*, vel praevaleret auctor bonorum, et excluderet omnia mala, in mundo ergo essent sola *bona*: vel praevaleret auctor malorum, et excluderet omnia bona: in mundo ergo essent sola *mala*. Hoc autem videmus non esse, quia in universo manifestantur mala mixta bonis, et bona mixta malis. Ergo illa duo entia non possunt esse neque aequalis, neque inaequalis virtutis inter se. Cum autem inter haec non detur medium, patet absurdum esse duo talia entia supponere.

506. — Neque admittere possumus quod recogitavit Bayle, nempe duo illa entia *pactum* iniisse inter se, ex quo vicissim unum alteri potestatem quamdam cedat operandi juxta indolem suam, unde enascatur in mundo malorum et bonorum permixtio.

Etenim a Bayle percontari possumus num illud pactum ex se sit *bonum*, vel *malum*?... Si enim pactum bonum est, non potuit acceptari a principio *malo*, quod natura sua in malum determinatur. Si vero pactum sit malum, non potuit acceptari a principio *bono* quod natura sua solum in bonum determinatur. Quod si supponamus repugnantiam non esse in

principio bono ad admittendum malum, corruit omnino fundamentum, cui Manichaeorum opinio innititur; inducuntur enim Manichaei ad admittendum duplex primum principium ex hoc, quod supponunt talem esse repugnantiam in concipiendo existentiam malorum sub imperio unius principii bonorum auctoris, ut impossibile reputent, eo uno admisso, mala quomodocumque existere.

507. — Ast vero Manichaei requirunt a nobis quaenam ergo tandem sit causa prima malorum, quae in mundo sunt?... Apparet enim absurdum esse recogitare, quod unicum supremum principium sit simul causa bonorum, malorumque.

Cui quaestioni antequam respondeamus, opportunum ducimus aliquid adnotare circa naturam mali et circa diversas malorum species, quae a Philosophis distingui solent.

II.

De Malo.

508. — Nomine *mali* in genere intelligitur *privatio*, seu *defectus boni*.

Bonum autem in genere est *Id, quod rebus intelligitur convenire*. Juxta illud Angelici Doctoris dictum *bonum est id, quod natum est haberi, et quod debet haberi in rebus*.

Philosophi distinguere solent triplex mali genus: nempe 1. malum, quod dicunt *metaphysicum*, 2. malum *physicum*, 3. malum *morale*; ut alibi determinavimus.

Nomine mali *metaphysici* significare intendunt *limitationem*, seu *finitudinem*. qua laborant entia contingentia quaecumque.

Cum enim ens finitum, hoc ipso, quod est finitum, quemdam defectum, seu privationem ulterioris perfectionis pati videatur; placuit Philosophis talem defectum appellare malum *metaphysicum*; quod tamen, ut quisque videt, absolute loquendo, non esset proprie dicendum malum: intelligitur enim, quod in rebus finitis limitatio, sive finitudo est potius bonum, siquidem est illud, quod in ipsis debet haberi, sine quo non essent id, quod debent esse.

Nomine mali *physici*, (quod appellant etiam malum naturae) intelligitur: *Defectus seu privatio boni convenientis in aliqua particulari natura entium; et maxime entium, quae intra rerum sensibilium ordinem continentur*: ex. gr. *mors, morbi, vulnera*, etc., quibus alteratur ordo conveniens in natura animali, dicuntur *mala physica*: ita etiam dicuntur mala physica *procellae, pestilentiae, terraemotus* etc., quibus incommoda, et

damna in naturis particularibus entium causantur. Sicuti pariter appellari potest malum physicum ex. gr. *ignorantia, error, amentia* etc., in quantum his offenditur ordo conveniens naturae in particulari ente intelligenti.

Malum *morale* dicitur proprie: *Defectus seu privatio boni convenientis in actibus, qui pendent a libero voluntatis arbitrio.*

Ex qua definitione quisque videt malum morale proprie dictum non esse nisi *peccatum.*

Diximus non esse nisi peccatum malum morale *proprie* dictum; quia aliquando, minus proprie loquendo, appellatur malum morale etiam aliquid, in quo non habetur ratio *peccati.* Ita ex. gr. non raro dicitur malum *morale tristitia animi, scrupulus conscientiae, mentis aegritudo* etc., ubi non est peccatum. Sed sciendum est in tali casu nomen mali moralis adhiberi ad distinguendas tales affectiones, quae in nobis attingunt potius partem rationalem, ab iis affectionibus, quibus affligitur pars sensitiva, seu, ut dicunt, *physica*. quo in casu non assumitur tale nomen praecise in eo sensu, quo supra definitum est. Unde, rigorose loquendo, illae ipsae *affectiones animi* quae aliquando nomen mali moralis usurpant, dicendae sunt malum *physicum,* reservato nomine mali *moralis* ad significandum proprie malum, quod consistit in defectu debiti ordinis in actibus procedentibus a libero arbitrio.

509. — Hisce positis, respondeamus Manichaeorum, interrogationi, qua a nobis reposcunt quaenam sit causa malorum, quae extant in universo.....

Quantum spectat ad malum, quod appellatur *metaphysicum* non multum erit insistendum in disquisitione causae, a qua originem ducat. Quaerenti enim, quaenam *causa* sit, quae in rebus contingentibus *limitationem* et *finitudinem* efficit; respondemus limitationem et finitudinem in rebus contingentibus haberi ex ipsa rerum natura, quin opus sit *causam* requirere, quae ipsam producat. Res contingentes hoc ipso, quod sunt contingentes, habent ex se *limitationem* et *finitudinem.* Nec recte judicaret qui supponeret creatorem esse *causam finitudinis* in rebus creatis; creator enim intelligitur quidem esse causa rerum finitarum, non autem intelligitur esse causa finitudinis rerum, quasi finitudo foret effectus a causa creatrice procedens. Finitudo proprie loquendo, non est effectus, sed defectus: ideoque non est quaerenda ejus *causa efficiens;* sed potius quaerenda esset, juxta D. Augustini dictum, *causa deficiens, cujus defectu limitatio oritur*. Quae causa deficiens dici poterit ipsa natura entium contingentium, uti supra innuimus; cui naturae creator *limitationem tollere non posset,* nisi creando *ens infinitum,* quod, ut quisque videt, intelligitur importare manifestum absurdum.

Quantum vero ad causam mali *physici* (quod, ut supra definitum est, consistit in corruptione quadam et alteratione quarumdam particularium rerum) hoc est notandum, quod si loquamur de causa proxima hujus, vel alterius mali, diversa invenietur causa pro ipsa malorum diversitate. Ita ex. gr. causa mortis alicujus viventis poterit esse vel *vulnus inflictum*, vel *ignis vorax*, vel *fames*, vel *fulmen* etc. Causa naufragii poterit esse vel *impetus ventorum*, vel *nautae imperitia* etc.

Ast vero non satis est diversas invenisse malorum causas proximas, nisi etiam requiratur *causa prima*, sine qua secundarum causarum actio non extaret.

Quaenam ergo tandem erit causa ista prima, a qua procedant *mala physica?*

Audiatur circa hoc D. Thomas: *Malum, quod consistit in corruptione aliquarum rerum reducitur in Deum, sicut in causam..... Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud* Dominus mortificat, et vivificat..... *Cum Deus sit provisor universalis totius entis, permittit quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum.* (S. T. P. 1. Q. 49. A. 2. et Q. 22. A. 2. ad 2.).

Objic. Voluntas Dei auctoris omnium bonorum non potest ferri, nisi in bonum. Ergo vel dicendum est malum physicum non esse malum; vel si est malum, ipsius *causa prima* non potest esse Deus.

Resp. Absolute loquendo dici potest malum physicum non esse revera *malum*: cum enim consequatur ex adimplemento legum, quibus regitur mundus universus; et cum adimplementum talium legum importet *ordinem*, in quo consistit bonum totius universi; etiam ea, quae mala physica denominantur, resolvuntur tandem in bonum universi, et sub tali respectu sunt potius *bona*, quam *mala*. Sunt autem mala, in quantum important alterationem et perturbationem in ordine particulari quarumdam rerum. Ast vero non est cogitandum quod voluntas Dei feratur directe ad volendum talia mala per se; sed voluntas Dei non vult nisi bonum universi totius: ad quod bonum obtinendum sequitur, quod in quibusdam rebus accidant corruptiones, et alterationes, in quibus consistunt mala physica. Unde *mala physica* Deus non vult, neque causat, nisi in quantum vult, et causat ordinem et bonum universi. Et sub hac ratione, juxta Angelici Doctoris dictum, *mala physica reducuntur in Deum, tamquam in causam primam.* Quod magis etiam declaratur sequentibus, verbis ejusdem Doctoris: *Provisor universalis permittit aliquem defe-*

ctum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem, sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius Universi nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo..... Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer, neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus..... Deus autem in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens causat corruptiones rerum. (S. T. P. 1. Q. 22. A. 2. ad 2.).

Inst. Qui hoc admittit, admittit defectus esse in operibus Dei, quod patet esse absurdum.

Resp. Absurdum est quidem supponere imperfectionem et defectum in operatione, quam Deus ex parte sua emittit: ast vero hic non supponimus defectum esse in operatione Dei, *quae in se ipsa considerata est perfectissima, sed in effectu extrinseco procedenti ex operatione Dei.* Etenim defectus, qui habentur in rebus creatis, intelliguntur habere originem non ab imperfectione actionis ex parte Dei operantis, sed ab ipsa natura rerum creatarum defectibus obnoxia. Ea ferme ratione, qua defectus fragilitatis, qui reperitur in statua intelligitur ducere originem non ab actione artificis condentis ipsam statuam, sed a natura materiae, qua statua conficitur.

Inst. Vel Deus non potuit mala physica quaecumque ab universo excludere; et Deus est impotens: vel Deus noluit ea impedire; et tunc Deus non est bonus erga creaturas.

Resp Deus potuisset quidem, absolute loquendo, omnia impedire mala physica, quae in mundo habentur. Et revera potuisset Deus abstinere a creatione mundi, quo in casu, ut quisque videt, nullum malum extitisset. Potuisset etiam, creato mundo, extraordinaria quadam et prodigiosa dispositione efficere, ut in iis particularibus casibus, in quibus legum universalium observantia aliquam alterationem, vel corruptionem importaret, leges universales suspenderentur respectu ad illam peculiarem circumstantiam, uti scimus evenisse in fornace babylonica, ubi ignis juvenes Dei famulos illaesos reliquit. Immo vero Catholica Fide docemur Deum ab initio ita res disposuisse, ut si homo praecepto suo fidelis extaret, a quacumque molestia et damno hujus vitae immunis evaderet. Potuisset igitur Deus mala physica ab universo excludere

Sed hoc facere noluit. Qua de causa?..... Respondemus in primis nobis non licere causas scrutari et consilia occulta, quibus operatur ens infinitum. Deus, ut quisque videt, nulla obligatione adstringitur ad prodigia operanda, quae omnino in sua potestate sunt posita. Ergo in genere loquendo potuit Deus ex mero consilio supremae voluntatis suae mala physica permittere in mundo, abstinendo ab operandis prodigiis, quibus opus fuisset ad talia mala impedienda. Quantum vero specialiter spectat ad hominem, affirmare possumus causam, qua Deus permisit eum malis physicis affligi, a quibus primitus immunis extabat, fuisse inobedientiam, qua homo rebellem se reddidit in Deum. Quibus dictis facile recognoscitur, quomodo, etsi Deus voluerit permittere in universo mala physica, non liceat tamen ex hoc inferre Deum non esse bonum erga creaturas. Quoniam autem hujusce difficultatis origo procedit ex falso quodam conceptu, quem quis sibi efformat de bonitate Dei, opportunum erit aliquid expresse loqui de isto divinitatis attributo, quo omnis circa hoc dubitatio evanescat.

ARTICULUS SECUNDUS

I.

De Bonitate Dei, et Misericordia.

510. — Bonitas in genere definiri potest *perfectio entis;* unde bonum dicitur ens, cui nihil deest eorum, quae ad ejus perfectionem spectant. *Unumquodque*, (ait D. Thomas) *dicitur bonum, in quantum est perfectum.*

Quod Deus sit *bonus* hoc sensu, nemo in dubium vocare potest, dum advertat Deum esse *ens infinitum*, in quo omnis essendi ratio et perfectio absolute continetur.

Ratio *bonitatis* in ente intelligitur in quantum ens consideratur ut *objectum* voluntatis, et in quantum valet ad voluntatis inclinationem explendam. Et sub hoc ipso respectu Deus intelligitur esse maxime *bonus*. in quantum Deus est supremum *objectum*, in quo voluntas perfectam suam satisfactionem et beatitudinem obtinet, uti expresse declarabimus in Ethica.

Non raro autem nomen *bonitatis* usurpatur ad significandum id ipsum, quod significat *beneficentia*. Scilicet ad designandam animi dispositionem, qua quis aliis beneficia dispensat. Et etiam sub hoc titulo affirmandum erit Deum esse summe bonum, id est *summe benefacientem*. Et revera: ille dicen-

dus est summe benefaciens, qui ex mera voluntatis suae propensione, absque ullo titulo ex parte aliorum, beneficia dispensat. Atqui Deus ex mera voluntatis suae propensione dispensat beneficia creaturis, nullo prorsus titulo ex parte creaturarum. Ergo Deus est *summe benefaciens.*

Quod autem Deus beneficia sua creaturis impertiat, nullo titulo excitatus ex parte creaturarum, patet ex hoc, quod nihil supponi potest in creaturis, quod non sit jam ex ipsa Dei *beneficentia* donatum. Etenim Deus est, qui traxit *e nihilo* et creaturam cui benefacit, et quidquid boni in ipsa creatura invenitur. Ergo quidquid bonum, et esse in creaturis habetur, totum est ex mera divinae voluntatis largitate, quae omnia *e nihilo* educit, nullo quidem praesupposito titulo ex parte creaturarum: quae cum ex se in nihilo jaceant, et nihil possideant, profecto nullum titulum ad Dei beneficentiam obtinendam praeseferre possunt.

511. — Quoniam vero dispensare *bonum* importat removere *malum*, intelligere est quod sicut Deus est infinite *bonus* in quantum beneficia dispensat creaturis, est etiam infinite *misericors* in quantum ab ipsis removet *malum*: cum proprium sit misericordiae malum seu miseriam depellere. *Misericordia Deo est maxime attribuenda* (ait Angelicus) *tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cujus evidentiam considerandum est quod misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor: quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam, et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo: sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est.... Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam; tamen secundum aliam, et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem. Sed in quantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem pertinet ad justitiam. In quantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum vero perfectiones datae rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.* (S. T. P. 1. Q. 21. A. 3).

Objic. Deus non potest dici summe et *infinite* bonus, nisi

beneficia *infinita* creaturis dispenset. Atqui Deus non dispensat creaturis beneficia infinita. Ergo Deus non est dicendus *infinite* bonus.

Resp. Non dicitur proprie Deus infinite bonus ex hoc, quod dispenset creaturis beneficia infinita; sed dicitur infinite bonus eo, quod beneficia sua dispensat *eo modo, et ea ratione*, quae propria est solius *entis infiniti*. Et revera: Deus solus beneficia sua dispensat *e nihilo* creando tum ipsa beneficia, quae dispensat, tum creaturas, quibus dispensat. Absolute loquendo Deus non potest beneficia creaturis dispensare, quae ex se sint infinita, nam infinitum creatum repugnat. Tamen aliquo sensu affirmandum est, Deum beneficia infinita creaturis communicare, in quantum eis communicat se ipsum: unde etiam sub hoc respectu Deus dicendus est infinite *bonus erga* creaturas.

Inst. Si Deus non potest dispensare creaturis bona infinita, saltem deberet ipsis dispensare *maximum bonum possibile;* aliter non poterit dici infinite bonus; quia qui minus benefacit quam potest, posset esse major benefactor; et qui posset esse major benefactor non potest dici benefactor infinitus.

Resp. Quod Deus creaturis dispenset *maximum possibile bonum*, intelligitur *esse impossibile*. Nam quodcumque bonum Deus velit dispensare, hoc non erit nisi *bonum finitum;* sed cum bonum sit finitum, semper intelligitur possibile esse, ut sit majus eo, quod est. Ergo impossibile erit devenire ad tale bonum finitum quod non possit adhuc esse *majus eo, quod est*. Ergo impossibile intelligitur quod Deus in actu dispenset creaturis maximum possibile bonum, cum semper intelligatur possibile fieri majus bonum, quod est finitum, quamvis sit amplissimum. Nec tamen hinc inferre licet Deum posse fieri majorem *benefactorem*, quam sit in facto: nam supposito etiam, quod Deus majora beneficia creaturis impertiret, *majora* quidem essent *beneficia* in se spectata, ast non ideo Deus evaderet *major benefactor;* sed in quocumque casu esset idem semper benefactor ex parte sua infinitus; ea ipsa ratione, qua si Deus *majora* creasset quam creavit, *majora* quidem forent *objecta creata*; ast non ideo Deus evaderet *major creator*, sed in quocumque casu esset *idem* semper creator ex parte sua *infinitus*.

II.

De Malo morali.

512. — Cum malum *morale*, proprie dictum, uti suprà definivimus consistat in peccato, cumque intelligamus peccatum non posse committi nisi a creatura rationali, et libera, facile videtur adstruere causam mali moralis esse creaturam, quae peccando se constituit rebellem in Deum.

Ast vero requiret aliquis: num creatura peccatrix habenda sit tamquam *causa secunda*, vel tamquam *causa prima* mali moralis.

Si dicamus creaturam esse *causam secundam*, jam remanet adhuc requirenda *causa prima*. Si velimus affirmare creaturam esse *causam primam*, videmur in absurdum devenire: quomodo enim creaturae competere potest ratio, et titulus *causae primae*, qui proprius est solius *Dei entis infiniti?*

Ad quam difficultatem resolvendam oportet considerare creaturam rationalem hoc ipso, quod praedita est libertate, dominium quoddam actuum suorum tenere, quo valet etiam se subtrahere in agendo a lege, quam Deus illi praestituit. Cum ergo intelligamus creaturam rationalem ex vi suae libertatis auctricem se facere peccati, non opus est *aliam causam praeter ipsam requirere*, unde procedat malum *morale*.

Objic. Quod est *causa causae*, est etiam *causa causati*. Ergo cum Deus sit *causa* creaturae rationalis, si creatura rationalis est causa peccati, etiam Deus est causa peccati: et quidem causa *prima*.

Resp. Axioma scholasticum: *Quod est causa causae, est etiam causa causati* non verificatur nisi quando intelligitur causa *secunda* in productione sui effectus pendere a causa *prima formaliter*. Ast vero creatura in quantum ad producendum peccatum, non se habet *formaliter* dependentem a Deo, sed immo in hoc consistit peccatum quod creatura se subtrahit dependentiae, quam deberet servare erga Deum. Ergo in hoc casu non verificatur axioma

Inst. Hoc posito admittitur quod creatura evadat *independens* a Deo...

Resp. Creatura numquam evadit *independens* a Deo, quasi Deus amittat supremum suum dominium in creaturam, vel quasi creatura non adstringatur lege Dei: sed creatura in quantum libera sua voluntate se facit peccàtricem, insurgit contra Dei dominium et legem, jugum dependentiae suae a Deo, dirumpere volens.

Inst. Vel Deus vult observantiam suae legis, vel non vult. Si Deus vult observantiam suae legis, evadit *impossibile* peccatum: impossibile enim est non evenire quod Deus vult. Si vero Deus non vult observantiam suae legis, tunc ipsa voluntas Dei est causa peccati.

Resp. Non est dicendum quod Deus *vult* absolute observantiam suae legis ita, ut evadat impossibile peccatum; nec est dicendum absolute quod Deus *non vult* observantiam legis suae, ita ut intelligamus Deum velle peccata. In hoc enim haberetur manifesta contradictio, tum quia non esset lex, ea quam Deus non vellet observari, tum quia peccatum non esset peccatum nisi in ipso intelligeretur oppositio ad Dei voluntatem. Sed dicendum est simpliciter, quod Deus *vult observantiam legis suae*, et *simul vult*, ut creatura rationalis talem *observantiam praestet* ex libero suae *voluntatis* consilio. Hoc posito non difficile intelligere est quomodo peccatum sit possibile ex libertate creaturae; et quomodo Deus non sit ipse, qui vult peccata: cum e contra velit suae legis observantiam.

Inst. Attamen Deus debuisset peccata omnia impedire. Peccata enim vertunt in damnum creaturarum, quod Deus permittere non debet: et vertunt in injuriam sanctitatis ipsius Dei, quam Deus integram et inviolatam servare tenetur.

Resp. Damna, quae creaturis ex peccatis proveniunt, non sunt Deo imputanda, sed creaturae sibi ipsis imputare debent: dum libero voluntatis consilio, Dei legi resistere voluerint.

Inst. Peccata non committerent creaturae, si Deus ipsis non concessisset libertatem. Ergo tandem Deo imputanda sunt damna, quae creaturis ex peccatis proveniunt.

Resp. Equidem creaturae non committerent peccata, si non essent praeditae libertate; ast vero libertas per se non est causa peccati, sed causa peccati ille est, qui abutendo libertate, peccat, cui proinde damnum imputandum est, quod ex peccato procedit.

Inst. Deus non ignoravit futurum esse ut creaturae abuterentur libertate. Ergo debuisset potius non concedere creaturis tale donum quod vertitur ipsis in damnum.

Resp. Deus novit quidem abusum libertatis fore ex parte creaturarum, sed novit etiam talem abusum omnino imputandum ipsis creaturis, et novit damna, quae ex abusu libertatis procedunt omnia ex mala creaturarum voluntate derivare, non ex concessione liberi arbitrii, quo Deus creaturas donavit.

Inst. Hoc ipso debuisset potius Deus non concedere ipsis creaturis tale donum, ex quo ipsae damnum sibi procurant. Aliter Deus dicendus erit similis patri cuidam, qui filio concedit ensem, quo scit filium propria mala voluntate abusurum

esse in suum damnum; vel similis principi, qui subdito concedit arma, quibus novit eum abusurum contra seipsum.

Resp. Posito, quod Deus voluerit dare existentiam creaturis rationalibus, non poterat non concedere ipsis libertatem quae attributum est *essentiale* earum naturae: unde qui velit Deum non concedere creaturae rationali libertatem, velit Deum efficere creaturam rationalem, non rationalem. Ex hoc facile quisque videt quam impropriae similitudines sint in objectione adductae; ensis enim, quem pater filio concederet est quid distinctum et separatum a natura ipsius filii, sine quo filius consisteret, et in casu adducto deberet consistere; et pariter arma, quae princeps subdito concedit, sunt quid aliud ab ipso subdito, sine quo subditus consisteret, et in casu dato deberet consistere. Ast libertas non est quid distinctum, et separatum a natura entis rationalis, unde ens rationale non intelligitur, et non est tale, nisi etiam intelligatur libertate praeditum.

Inst. Nemo tamen negare poterit ex admissione tot peccatorum, quae in mundo habentur, offendi Dei sanctitatem, quae nullum peccatum tolerare deberet.

Resp. Ad istam difficultatem penitus resolvendam, opportunum ducimus aliquid expresse notare circa Dei sanctitatem, quo melius aperta via erit ad declarandum quomodo in ipsam Dei sanctitatem nullum damnum proveniat ex hoc, quod in mundo existant peccata.

ARTICULUS TERTIUS

I.

De Sanctitate Dei.

513. — Nomine sanctitatis intelligitur perfectio propria entis rationalis, ei competens in quantum in agendo se conformat ordini et legibus moralitatis.

Quod Deus in agendo se conformet ordini, et legibus moralitatis intelligitur ex hoc. Deus, proprie loquendo, non subditur *legibus* quasi dependens ab ipsis; ipse enim est ens *omnino absolutum*, cui nulla lex imponi potest, et quod nulli ordini potest subjacere. In Deo ipsa sua infinita *essentia* concipitur tamquam *lex*, cui in operando ipse se conformat. Quapropter cum Deus in agendo non possit recedere ab ordine perfectissimae naturae suae, recognoscitur in Deo non posse non esse *sanctitatem perfectissimam*. Hoc posito, quisque videt, sanctitatem Dei id importare, ut peccatum excludatur omnino

a voluntate ipsius Dei: quo sensu affirmandum est Deum prosequi peccatum odio infinito, et nullum posse peccatum tolerare.

Ex hoc autem non licet inferre, quod Deus sanctissimum admittere non possit, ut in mundo eveniant peccata ex mala creaturarum voluntate.

Objic. Deus tenetur impedire peccata quantum potest, aliter intelligitur esse complex, et consentiens in peccatum creaturarum; quo offenditur ipsius sanctitas.

Resp. Cum Deus creaturis rationalibus media praestiterit necessaria, et opportuna, quibus a peccatis abstinerent, nulla obligatione adstringitur ad *ulteriora* adhibenda *media*, quibus creaturae a peccando removeantur. Igitur irrationabiliter supponitur Deum teneri ad faciendum quantum facere posset ad impedienda peccata, quae in mundo eveniunt. Nec dicendus erit Deus *complex* et *consentiens* in peccata creaturarum. Deus enim, quantum ad se spectat, *id omne fecit*, quod *agere tenebatur*, ne creaturae peccarent; quod si peccant, *sibi ipsis* omnino imputare debent, *non Deo.*

Inst. Adhuc tamen definiendum restat, num creatura peccatrix peccati sui sit *causa prima*, vel non. Si enim creatura dicatur *causa prima*, hoc ipso dicitur *independens* a Deo. Si dicatur creatura *causa secunda*, hoc ipso admittitur Deum esse causam *primam* peccati; quod facit contra ipsius infinitam *sanctitatem.*

Resp. Absolute loquendo, creatura non potest dici *causa prima*, quasi evadat ens omnino *independens* a Deo. Cum tamen creatura rationalis inveniatur praedita ab ipso Deo voluntatis arbitrio, hoc ipso constituta est domina actuum suorum; et quamdam obtinet independentiam, qua potest pro suo lubito etiam resistere supremae Dei auctoritati. Hinc est, ut in peccando creatura se faciat quodammodo causam primam, et independentem auctricem malae actionis. Hoc posito, manifestum est, quomodo Deus, etsi numquam amittat dignitatem causae primae respectu ad creaturas, tamen non sit dicendus auctor et causa peccati, ita ut ipsius inviolata sanctitas offendatur.

514. — Ad istam veritatem melius enucleandam, placuit Scholasticis *duplicem* quamdam *entitatem* distinguere *in actu* peccati. Considerabant enim in peccato quocumque *aliquid esse*, quod dici potest *materiale*, et *commune* etiam aliis actibus, qui non sunt peccaminosi, uti ex. gr. in *blasphemia* est *locutio*, quae est quid *materiale* et *commune* in aliis actibus, ubi homo sermocinatur. Istud commune et materiale elementum, quod habetur in peccato, appellarunt *entitatem physicam*

peccati. Deinde considerabant in actu peccati haberi illud, quo ipse actus constituitur in ratione peccati, scilicet haberi *deformitatem*, qua actus ille recedit a debito ordine.

Hoc, quod est *recessus* a lege et *privatio* ordinis debiti, appellarunt *entitatem moralem* peccati.

Hac posita distinctione affirmant Deum esse causam *primam* entitatis *physicae*, quae habetur in peccato; affirmant autem Deum non esse, neque imaginari posse causam *primam* entitatis *moralis*, quae in peccato habetur: cum enim entitas ista *moralis* non sit nisi privatio et defectus, impossibile est eam *causae indeficienti* et *supremae* imputare.

Secundum hanc distinctionem accipienda est illa sententia, quae passim apud Scholasticos admittitur, quod scilicet: *Deus sit causa actus peccati.*

Inst. Ex dictis videtur potius affirmandum Deum non potuisse, etiam si voluisset impedire peccata, quae in mundo eveniunt, quia non potuisset privare rationales creaturas libertate arbitrii. Et revera non intelligitur ratio, qua Deus non debuisset impedire hujusmodi mala, si potuisset.

Resp. Non licet affirmare Deum *non potuisse* impedire peccata, quae eveniunt in mundo. Potuisset Deus omnia peccata impedire, abstinendo a productione creaturarum, quarum mala voluntate peccata committuntur. Potuisset etiam, ut probant Theologi, creatis entibus rationalibus, et salva omnino eorum *libertate*, efficere, ut nullum eveniret peccatum; non enim deesse potest infinitae Dei providentiae modus, quo efficaciter retrahantur creaturae a peccatis committendis, quin earum libertas laedatur. Sed nemo affirmare velit Deum obligatione adstringi ad exhibenda creaturis *talia peculiaria media*, quae Deus pro voluntatis suae consilio dispensare potest. Quid enim creatura a Deo exigere potest?.... Quis audebit Dei providentiam accusare, quando Deus creaturis ea omnia media praestiterit, quae sufficientia sunt ad hoc, ut creatura secundum ordinem propriae naturae procedat ad finem sibi convenientem assequendum?..... Num licebit Deo imputare, quod ex mala creaturarum voluntate procedit?.... Nec mirum esse debet si menti nostrae non appareat ratio, qua Deus voluerit potius peccata permittere, quam impedire. Quomodo enim potest homo investigabilia Dei consilia scrutari?... Quis consiliarius ejus fuit? Equidem ex ipsa peccatorum permissione non pauca bona proveniunt; non enim, ait Angelicus, esset *patientia martyrum*, nisi esset *crudelitas persecutorum*, nec appareret *Ecclesiae constantia*, nisi esset *ira impugnantium*, qui eam subvertere conantur. Unde ait Augustinus, quod *maluit Deus de malis bona facere, quam mala nulla esse permittere.*

Ex hoc autem non licet inferre ut quidam arbitrati sunt, Deum ideo *debuisse* peccata permittere, ut talia bona obtinerentur: nam ex una parte, talia bona non erant necessaria, et ex alia parte non est supponendum, quod Deo defuisset modus obtinendi alia via et ratione similia bona, quibus istorum defectus compensaretur. Remanet ergo, ut confiteamur Deum in permittendis peccatis egisse ex sapientiae et voluntatis suae consilio, quod nemo perscrutari potest.

Inst. Etsi ex permissione peccati aliquid boni indirecte erui possit, nemo tamen negabit ex ea maximum damnum provenire iis creaturis, quae peccando aeternam perditionem incurrunt. Nonne debuisset Deus potius abstinere a concedenda existentia talibus creaturis, quas videbat in aeternum damnatum iri: quibus maximum fuisset beneficium, si natae non fuissent?....

Resp Damnum aeternae damnationis, quod creaturae peccando sibi promerentur, non est Deo imputandum, sed creaturis ipsis, uti supra non semel affirmavimus.

Nec putandum est Deum debuisse abstinere ab iis creandis. Etenim vel sumuntur considerandae tales creaturae per se, et simpliciter, praescindendo a consideratione earum malitiae; et tunc nulla intelligitur ratio, qua Deus debuerit abstinere ab earum creatione Vel sumuntur considerandae tamquam rebelles in Deum, volentes recedere ab ejus lege et a fine obtinendo, qui secundum Dei voluntatem, et intentionem illis praestitutus esset, et tunc nulla alia apparet ratio, qua Deus deberet abstinere ab iis creandis, nisi ea malitia, qua ipsae Dei *voluntati* et *ordinationi resistunt*. Quis autem affirmabit Deum *obligari* ad benefaciendum iis, qui voluntate suae resistunt hac ipsa ratione, *quod voluntati suae resistunt?* Nonne potius talis *malitia* intelligitur digna, *quae poenam* incurrat? Ergo ex nullo capite Deus obligatur ad abstinendum a creatione eorum, qui propria culpa aeternam damnationem sibi causant.

Inst. Etsi ex titulo *justitiae* non obligetur Deus abstinere a creandis iis qui aeternam damnationem incurrunt, tenetur tamen titulo *misericordiae;* non enim Deus minus debet esse *misericors* quam *justus.*

Resp. Neque ex titulo *misericordiae* obligatur Deus abstinere a creatione eorum qui *propria culpa* in aeternum damnantur; etenim ex *misericordia* non obligatur Deus removere a creaturis quamcumque miseriam quasi agendo contra ordinem justitiae in relatione ad ipsam voluntatem creaturarum. Non servaretur autem ordo justitiae erga malam creaturarum voluntatem, si supponeremus Deum removere a creaturis mi-

seriam aeternae damnationis quam ipsae creaturae ex sua mala voluntate volunt incurrere. Ergo Deus nullo modo obligatur ad abstinendum a creandis iis qui perditionem incurrunt.

Inst. Misericordia Dei est *infinita*. Ergo debet omne malum a creaturis removere. Ni velimus supponere Deum delectari in poenis damnatorum; quod nedum est deficere a *misericordia*, sed est studere *crudelitati*.

Resp. Misericordia Dei est quidem *infinita*, cum sit *misericordia* competens enti infinito, in quo attributa identificantur cum ipsa ejus *infinita essentia*. Removet quidem Deus ex sua misericordia a creaturis omne *malum* quod habet veram mali rationem; nunquam tamen contra ordinem *justitiae;* quod non esset removere *malum*, sed malum operari. Nec dicendus est Deus delectari in poenis damnatorum quasi crudelis, cum Deus nulla passione affici possit: sed dicitur delectari in ordine suae *justitiae* propter indefectibilem suam perfectionem unde omnis justitiae ratio dimanat.

Inst. Si Deus punit peccatores ex justitia, et a sua justitia deficere non potest, in nullo casu poterit ex misericordia condonare peccatum, quia laederetur justitiae ordo.

Resp. Punit quidem Deus peccatores ex justitia, nec in ullo casu potest deficere ab ordine justitiae suae. Hoc autem non impedit quominus servato ipso justitiae ordine Deus remittat peccata, quando peccator a sua iniquitate se retrahat; quia tunc voluntas peccatoris non manet Deo aversa; quod quidem et ipsum est ex Dei gratia, non autem absque bona ipsius hominis voluntatis determinatione: unde Deus parcendo utitur *misericordia*, et non facit contra *justitiam*.

ARTICULUS QUARTUS

De Immutabilitate Dei.

515. — Deus est ens omnino *immutabile*. Mutatio intelligitur evenire in ente aliquo, in quantum illi *advenit* aliquid, quo carebat, vel in quantum in eo *deficit* aliquid, quod prius erat. Atqui in Deo neque *quid novi* evenire potest, neque quid *deficere;* aliter Deus non intelligeretur tamquam *ens infinitum*, cui nihil *adjungi*, et a quo *nihil recedere* potest. Ergo in Deo est impossibilis *mutatio*. Ergo Deus est omnino *immutabilis*.

Quae *immutabilitas* verificatur non solum quantum ad Dei *essentiam*, sed etiam quoad ejus *attributa* quaecumque, quoad ejus *consilia*, et quoad ejus *operationes:* uno verbo

quoad omnia, quae ad Deum spectare intelligimus. Etenim quidquid in Deo intelligitur est unum et idem cum sua *essentia;* et quidquid intelligeretur mutabile in Deo, importaret *possibile* esse *aliquid novi* in ente infinito; sed cum in ente infinito intelligatur jam praecontineri quidquid rationem *entitatis* habere possit, nullo modo concipitur *quid novi* in eo posse evenire.

Ex hoc etiam intelligitur quomodo in Deo nullum *accidens*, sive *modus* proprie dictus admitti possit. Intelligimus enim accidens, sive modum adjungi essentiae seu subtantiae rei. Jam vero cum essentia Dei sit infinita, cui nihil adjungi potest, manifestum est in ipsa nullum accidens locum habere posse. Quapropter et ipsa attributa, quae de Deo praedicamus non sunt accipienda, ut jam praenotavimus, simpliciter quasi *proprietates*, seu *qualitates* distinctae ab ipsa Dei *natura*, et ei inhaerentes; sed semper advertendum est, singula Dei *attributa substantialiter* de Deo praedicari, in quantum cum ipsa Dei essentia realiter sunt *identificata*.

Si quando vero, dum loquimur de Deo in ordine ad creaturas, aliquid a nobis pronunciatur, quod videretur signignificare in Deo quamdam *modalitatem* seu *accidentalitatem;* hoc accipendum est tamquam improprie dictum respectu ad Deum; et ita est interpretandum, ut quidquid *modalitatis* et *accidentalitatis* admittendum inveniatur, id totum referendum intelligatur ad creaturas, quarum intuitu, talia de creatore proferre ex sermonis nostri imperfectione, non semel occurrit.

Objic. Posita tali immutabilitate in Deo inutiles evadunt deprecationes nostrae, quibus imploramus, ut voluntas Dei flectatur ad concedendum nobis bona, quae desideramus: quia omnia fatali necessitate evenient, secundum *immutabilia* Dei decreta...

Resp. Hanc difficultatem solvit Augelicus Doctor sequentibus verbis: *Ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas, sunt etiam quorumdam causae actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum.... Non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes esse implendum; ut scilicet* homines postulando mereantur accipere quod eis Deus omnipotens ante saecula disposuit donare (*ut ait D. Gregorius*). (S. T. P. 2. 2. Q. 83. A. 2.).

Inst. Secundum divinas Scripturas dicitur Deus modo

nobis appropinquare, modo a nobis elongari: ergo Deus est *mutabilis.*

Resp. Huic etiam difficultati respondet Angelicus, dicendo, quod: *Hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur Sol intrare domum, vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum: sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere a nobis, in quantum nos percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.* (S. T. P. 1. Q. 9. A. 1. ad 3.).

Simili ratione interpretandae sunt expressiones aliae, quae habentur in Scripturis, quibus videtur significari aliqua mutabilitas in Deo; uti ex. gr. cum dicitur Deus sententiam revocasse de perditione Ninivitarum: cum dicitur Deus pactum iniisse, ut si decem inventi fuissent justi, populo suo pepercisset etc. Scilicet expressiones istae intelligendae sunt humano modo prolatae juxta quamdam analogiam, quae intelligitur inter Deum, et hominem; sed semper considerandum est, ut quidquid in ipsis invenitur, quod significaret mutabilitatem in consiliis Dei, metaphorice dictum accipiatur; vel hoc sensu, ut mutabilitas intelligatur verificari ex parte rerum contingentium, circa quas in iis casibus versatur sermo.

Inst. Deus de non creante, factus est creator: ergo mutatus est: ergo Deus non est immutabilis.

Resp. Non est dicendum, quod Deus de non *creante* factus sit *creator*: etenim *consilium Dei,* quo Deus creavit mundum non habuit initium, nec enatum est cum mundo, sed aeternum est in Deo: quapropter mutatio fuit ex parte mundi, qui de non existente factus est existens; minime vero ex parte consilii divini: *Ad opus novum* (ait Augustinus) *Deus non novum, sed sempiternum adhibet consilium.*

ARTICULUS QUINTUS

De Aeternitate Dei.

516. — Aeternitas definitur a Severino Boetio: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

Oportet scilicet intelligere aeternitatem durationem quamdam esse sine initio, sine augmento, sine progressione, sine successione, et sine termino; secundum illud Angelici dictum, quod: *Aeternitas ex duobus notificatur; 1. ex hoc, quod, id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio, et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur, 2. per hoc, quod ipsa aeternitas successione caret tota simul existens.*

Quod Deus sit *aeternus* facile recognoscitur ex sequentibus Angelici Doctoris verbis: *Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas: cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas.* (S. T. P. 1. Q. 10. A. 2.).

Si Deus aliquando non fuit (ait idem Angelicus) *et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. Non autem a seipso, quia quod non est non potest aliquid agere Si autem ab alio, illud est prius eo. Deus autem est ens primum. Non igitur esse incepit, unde nec esse desinet, quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus.* (S. C. G. L. 1. C. 15,).

Scilicet qui velit negare Deo *aeternitatem*, hoc ipso denegat Deum esse ens *necessarium* et *immutabile*, supponendo quod Deus potuerit habere *initium*, vel possit habere *finem*, vel quod potiatur *imperfecta* quadam *existentia*, successioni et mutationi obnoxia, quae omnia manifeste sunt absurda.

Igitur ea, quae dicimus de Deo, quibus videmur significare successionem quamdam in operibus et consiliis ipsius Dei, non accipienda sunt eo sensu, ut significent in Deo verificari tempus (*praeteritum, praesens, futurum*); sed ita interpretanda sunt, ut quidquid *successionis* et *temporaneitatis* per ipsa significatur, totum intelligatur verificari de rebus Deo extrinsecis, quarum ordine tales dictiones de Deo, juxta nostrum concipiendi modum pronunciamus.

ARTICULUS SEXTUS

De Simplicitate Dei.

517. — Simplex dicitur ens in quantum non est compositum. Compositum autem illud est quod coalescit ex pluribus constitutivis.

Quod Deus sit ens omnino *simplex* intelligitur ex hoc, quod Deus est ens infinitum. Si enim supponeremus Deum coalescere ex pluribus constitutivis requirendum esset num plura constitutiva Dei essent singula aliquid *finitum*, vel *infinitum*. Admitti non potest Deum coalescere ex pluribus *finitis*, etenim finita quantumlibet multiplicentur non possunt pertingere ad *infinitum*, eo quod *finitum* intelligitur semper *infinite* distare ab *infinito*; et *infinitam distantiam*, ut dicitur, *non est pertransire*. Neque admitti potest Deum coalescere ex

pluribus constitutivis *infinitis: plura* enim *infinita* intelligi non possunt; quia infinitum est illud, in quo habetur *tota* essendi plenitudo: quapropter posito uno infinito (quod totam essendi plenitudinem comprehendit) non amplius intelligitur *possibile* aliud infinitum ab eo *distinctum*; quia istud aliud, ad hoc, ut esset revera infinitum, deberet habere eam *ipsissimam* entitatem, quam habet primum, quod praesupponimus vere infinitum; quo posito, ut quisque videt cum eo foret omnino *identicum*, nec esset aliud ab ipso distinctum. Ergo Deus non coalescit ex pluribus constitutivis sed est *omnino simplex.*

Quae eadem veritas confirmatur sequenti argumento ab Angelico Doctore: *Omne compositum* (ait ipse) *est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens. Ergo Deus est simplex, cum non possit aliquid ei praesupponi, nec possit ullo modo ab alio esse dependens.* (S. T. P. 1. Q. 3. A. 9.).

ARTICULUS SEPTIMUS

De Immensitate Dei.

518. — Nomine *immensitatis* significatur illud attributum, quo intelligitur Dei natura nulli rei commensurari posse, nullisque limitibus esse circumscripta. Quod natura Dei talis esse debeat recognoscitur ex hoc, quod si cui rei *commensurari* posset, sive aliquo *contineretur* limite, non amplius esset natura infinita; infinitum enim non est illud quod adaequari potest, aut termino aliquo comprehendi.

Hoc posito intelligitur Deus debere esse omnibus rebus praesens; seu, ut ajunt Scholastici intelligitur Deo competere *ubiquitatem*, sive *omnipraesentiam.* Si enim supponeremus locum, aut rem aliquam existere posse, cui *praesens non esset Deus*: hoc ipso intelligeremus Dei naturam limitari, in quantum non pertingeret ad talis loci, aut rei praesentiam.

519. — Non est tamen imaginandum, quod immensitas Dei consistat in quadam ipsius divinae naturae illimitata extensione, seu diffusione, qua ipsa se protendat ad res, easque pervadat, et veluti investiat.

Hujusmodi imaginatio absona omnino est, et aliena ab eo, quod circa divinam simplicitatem et incorporeitatem, juxta ea, quae supra diximus, nobis excogitandum est.

Equidem mens nostra, utpote finita, et corporeis imaginibus implexa, non valet assurgere ad efformandum sibi adaequatum conceptum circa Dei immensitatem. Sed hoc nullo

modo mirum apparere debet, eo quia jugiter memores nos esse oportet, quod, dum de rebus divinis loquimur, vel cogitamus, nec eas verbis *exprimere*, nec mente *concipere* valemus, nisi imperfecta quadam ratione pro mentis nostrae imparitate ad infinitum, quod nobis vix quodammodo repraesentare possumus per viam remotionis; juxta illam Angelici Doctoris sententiam : *Quod divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus notitiam habemus, cognoscendo quod non est.*

Igitur recognoscendum est divinam naturam ineffabili quodam modo omnibus rebus esse intime praesentem : ita tamen, ut nullum occupet spatium, nullum repleat locum, nulla extensione protendatur, sed tota totaliter et simpliciter cuique rei inesse intelligatur.

520. — Quapropter reprobandam ducimus illorum sententiam, qui putant Deum non esse dicendum immensum quoad naturam suam, sed volunt immensitatem Dei in hoc solum consistere, quod Deus *scientia* sua inveniatur *praesens* omnibus rebus, in quantum omnia videt, aut praesens inveniatur virtute et potentia sua, in quantum omnia movet et sustentat. Hanc dicimus sententiam reprobandam esse : nam si naturam Dei dicamus non esse immensam, hoc ipso affirmamus limitibus circumscribi, quod quantum a veritate alienum sit, nemo non videt.

Nec reputandum est immensitatem divinae naturae non componi cum ejus omnimoda simplicitate : etenim immensitas ista, uti jam diximus, non est spatiosa, neque est partibus continuis constituta, sed ab omnibus hujusmodi materialibus conditionibus omnino remota.

In eo ipso (ait D. Augustinus) *quod Deus dicitur ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporeis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut fumus, aut humor, aut aer, aut lux ista diffunditur.... Est ergo Deus per cuncta diffusus, non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusus ita ut in dimidio mundi sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed et in solo coelo totus, et in sola terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus.* (Epist. ad Dardan.).

ARTICULUS OCTAVUS

I.

De Intellectu Dei.

521. — Nomine *intellectus* significatur *ea virtus, qua entia spiritualia res apprehendunt et cognoscunt.*

Nomine autem *scientiae* in hoc proposito significatur *Ipsa actio intellectus, qua res cognoscuntur;* quae etiam appellatur *cognitio.*

Deum esse praeditum intellectu probatur ex hoc, quod nos, qui sumus Dei effectus, intellectu pollemus; nihil autem perfectionis inveniri potest in effectu, quod non praecontineatur in sua causa.

Deo nulla perfectio deest (ait D. Thomas) *quae in aliquo genere entium inveniatur* (*aliter Deus non esset ens perfectissimum*).... *Inter perfectiones autem rerum potissima est, quod aliquid sit intellectivum, nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones, juxta illud dictum, quod intellectus est quodammodo omnia. Ergo Deus est* intelligens. (C. G. L. 1. C. 44.).

522. — Objectum autem, circa quod versatur Dei intellectus in primis est ipse Deus, in quantum scilicet Deus cognoscit seipsum perfectissima cognitione ita adaequate, sicut cognoscibilis est; quae perfectissima cognitio appellari solet proprio nomine *comprehensio;* dicitur enim *comprehendi* (ait D. Thomas) *id quod perfecte cognoscitur, perfecte autem cognoscitur quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile, sicuti cognoscit seipsum Deus.*

Circa quod advertendum est, quod dum dicitur Deus objectum esse intellectus sui, non est accipiendum quasi significare velimus intellectum Dei esse distinguendum realiter ab ipso Deo intellecto; hoc enim importaret in Deo quamdam realem distinctionem et multiplicitatem; sed ita res est interpretanda, ut intelligamus (sicuti affirmat Angelicus): *Quod in Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem: unde per hoc, quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.* (S. T. P. 1. Q. 14. A. 4.).

Jam vero Deus intellectu suo infinito non solum cognoscit seipsum, sed etiam quaecumque alia cognoscibilia distincta a se; eaque cognoscit aeterna et perfectissima scientia. Si enim supponeremus in Deo deficere alicujus rei cognoscibilis

cognitionem, scientia Dei non esset omnimode infinita, quod quisque videt, quantum sit absurdum.

II.

De diversis rerum cognoscibilium generibus.

523. — Rerum autem cognoscibilium diversa distingui solent genera; et nempe 1. res mere *possibiles;* 2. res *existentes.*

Res mere *possibiles* dicuntur illae, quarum existentia non repugnat, sed tamen in facto existentiam non obtinent in ullo temporis spatio.

Res *existentes* illae dicuntur quae in facto essendi actualitatem obtinent in aliquo temporis spatio.

Istae autem distinguuntur in 1. *praesentes;* 2. *praeteritas;* 3. *futuras.*

Praesentes appellantur res, quae sunt in actu dum eas cogitamus; ex. gr. respectu ad nos *seculum decimum nonum.*

Praeteritae dicuntur res illae, quae actu dum eas cogitamus non existunt, sed extiterunt, et cessarunt ab existentia; ex gr. respectu ad nos *imperium romanum.*

Futurae illae res denominantur, quae in actu non sunt, neque antea extitere, sed existent in aliquo temporis spatio, quod nondum advenit; ex. gr. respectu ad nos *Antichristus.*

Distinguere adhuc solent Scholastici res futuras in duas species, nempe in 1. *futuras proprie tales,* et in *futuras non proprie tales,* seu futuras conditionate, quas etiam appellant *futuribiles.*

Res futurae proprie dictae, uti jam definivimus, illae sunt, quae in facto evenient aliquo temporis spatio.

Futurae improprie tales, sive *futuribiles* illae sunt quae in facto numquam evenient, sed solum evenirent si verificaretur data conditio, quae in facto non verificatur; ex. gr. quod accideret, si homines morarentur in Luna, vel in alio planeta potius, quam in terra.

Quantum ad admittendam in Deo aeternam et immutabilem cognitionem rerum possibilium, nulla apparet difficultas. Dum enim intelligimus Deum aeterno comprehendere infinitam suam essentiam, quae est principium, in quo residet cujuscumque rei possibilitas, hoc ipso intelligimus Deum aeterno res possibiles quascumque cognoscere.

Videtur etiam non maxima apparere difficultas quantum ad admittendam in Deo cognitionem rerum, quas respective dicimus *praeteritas,* aut etiam *praesentes;* quas omnes conci-

pimus veluti ob oculos Dei extare, et in ejus praesentialitate verificari.

Difficultas occurrit quantum ad admittendam in Deo aeternam et infallibilem scientiam circa res, quas respective dicimus futuras.

In hoc autem in primis distinguendum est. Vel enim loquimur de iis rebus respective futuris, quae verificandae sunt simpliciter ex Dei voluntatis dispositione, in quibus nullo modo partem habet liberum arbitrium creaturarum. Vel loquimur de iis rebus futuris, quae ex libero creaturarum arbitrio dependent.

Si sermo sit de iis rebus futuris, quae omnino et simpliciter pendent a Dei dispositione, quin in ipsis partem habeat libera activitas creaturarum; non difficile erit admittere, quod Deus, qui aeternaliter et sapientissime omnia decernit, in ipsis suis aeternis decretis immutabilem et infallibilem habeat cognitionem rerum omnium futurarum ex suae voluntatis proposito.

Maxima difficultas exurgit dum sermo sit de iis rebus respective futuris, quae dependent ex libera creaturarum voluntate. Si enim admittitur in Deo aeterna et infallibilis cognitio etiam istarum rerum, videtur tolli omnino creaturarum libertas.

Et revera: si Deus aeterno et immutabiliter praevidit omnes res futuras, etiam, quae adimplendae sunt a creaturis libertate praeditis, cum cognitio Dei non possit ullo modo deficere, aut frustrari, necessario id solum fiet, quod Deus futurum esse praeviderit. Ergo creatura non poterit aliud agere, nisi quod est in infallibili Dei praevisione positum. Ergo creatura non manet libera in suis actionibus, et omnia quaecumque eveniunt, respectu ad creaturas eveniunt ineluctabili necessitate, nullo manente voluntatis arbitrio.

524. — Dubium istud adeo validum visum est antiquis, ut ex una parte Cicero inductus fuerit ad denegandam divinitati scientiam *futurorum*, ne denegaret creaturis *libertatem*; ex altera vero parte Stoici, ne denegarent divinitati praescientiam futurorum, inducti fuerint ad denegandam creaturis libertatem, asseverantes, quod omnia evenirent invincibili fato, et ferrea necessitate.

Facile autem falsa recognoscitur utraque haec sententia. Qui enim denegat Deo *futurorum cognitionem*, hoc ipso denegat *infinitatem scientiae* Dei, quod est manifestum absurdum. Qui autem denegat creaturis rationalibus *libertatem*, manifestissimum conscientiae nostrae impugnat testimonium, quo dominium, et potestatem in nostras actiones intime persentimus.

525. — Ast vero contra sententiam, qua admittitur aeterna Dei praevisio circa omnia futura, objectiones sequentes insurgunt.

Objic. Quod Deus praevidet ab aeterno futurum, necessario debet evenire, aliter frustraretur Dei scientia. Ergo si Deus omnia praevidet, omnia evenient necessario. Ergo non remanet locus ad libertatem creaturarum.

Resp. Quod Deus praevidet ab aeterno futurum, necessario debet evenire: distinguo: *necessario*, idest *infallibiliter*, concedo. Necessario, idest *exclusa creaturarum libertate*, nego. Et sub data distinctione nego consequentiam. Eveniet quidem infallibiliter quod Deus novit futurum; sed quod futurum est ex arbitrio creaturarum rationalium eveniet ex ipsa earum libera voluntate.

Inst. Infallibilitas cognitionis Dei importat eventus necessitatem: necessitas eventus excludit libertatem creaturae operantis: ergo nihil valet distinctio adducta ad resolvendam difficultatem.

Resp. Duplicem distinguunt Philosophi necessitatem. Alia dicitur necessitas *antecedens*; alia dicitur necessitas *consequens*. Necessitas *antecedens* dicitur verificari, quando ex quadam lege, aut vi intelligitur aliquid evadere necessarium, ita ex. gr. *descensio alicujus gravis*, intelligitur necessaria necessitate antecedenti ex lege naturae. Necessitas *consequens* ea vocatur, quae intelligitur sequi ex ipsa positione rei, quae dicitur necessaria: ita ex. gr. posito, quod Petrus sedeat, necessarium est ipsum sedere; sed haec est necessitas *consequens*, idest proveniens ex ipsa positione facti, quod Petrus sedeat. Jam vero infallibilitas cognitionis Dei quantum ad actiones futuras ex arbitrio creaturarum rationalium, importat necessitatem tantum *consequentem*, idest ex praevisa determinatione libera ipsarum creaturarum. Et sic manet integra creaturarum libertas ad se determinandum pro arbitrio: nam necessitas *consequens* non excludit libertatem praesuppositae determinationis ex parte ipsarum creaturarum. Non enim reputandum est actiones creaturarum ex hoc necessario eventuras, quia a Deo praevidentur, sed ex hoc eventuras necessario, quia creaturae tali modo, potius quam alio ex propria libertate se determinant: quam determinationem Deus aeterno et infallibiliter praevidet.

Inst. Actio non est libera, quae non potest omitti: atqui actio *ab aeterno* a Deo praevisa non potest omitti: ergo talis actio creaturae non manet libera.

Resp. Actio ab aeterno a Deo praevisa non potest omitti *de consequenti*, idest praesupposita libera determinatione, qua creatura se determinat ad illam actionem potiusquam ad aliam

(quam determinationem Deus praevidet) concedo. Actio a Deo ab aeterno praevisa non potest omitti *antecedenter*, quasi non potuerit ex libertate creaturae alia esse determinatio (quam determinationem Deus aeterno praevidisset) nego: et sub data distinctione nego consequentiam.

Inst. Tamen de praesenti id omne, quod futurum est, per praescientiam Dei est necessario determinatum: ideo in facto nullus manet locus ad libertatem creaturarum.

Resp. De praesenti omne futurum intelligitur necessario, idest infallibiliter determinatum, si illud spectemus in ordine ad scientiam Dei, in qua nulla admittenda est suspensio et incertitudo, concedo. Ast vero si illud spectemus in ordine ad creaturas rationales, in quantum ab ipsis pendet, non est necessario determinatum: sed integra manet in creaturis potestas se determinandi pro lubito in singulis casibus; etsi determinatio quaecumque, quam libere sumet creatura, aeterno, et infallibiliter est nota praescientiae Dei. Nec tamen ista praescientia Dei repugnat libertati creaturae. *Quemadmodum enim* (ait D. Augustinus) *memoria tua non cogis facta esse quae praeterierunt; sic Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt.*

Inst. Ad salvandam creaturarum libertatem oportet intelligere, quod determinatio libera creaturae ad unam vel aliam actionem emittendam, se habeat antecedenter ad hoc, quod Deus talem actionem futuram cognoscat. Ast vero, hoc admisso, cognitio Dei intelligitur *posterior* determinatione creaturae, atque ab ea dependens; quod est manifestum absurdum. Ergo libertas creaturarum cum omni praescientia Dei stare non potest.

Resp. *Antecedentia* illa, quae in hoc casu videtur competere determinationi creaturae respectu ad cognitionem Dei, ut salva consistat libertas creaturae, non est ita intelligenda, quasi sit antecedentia, quae verificetur in ordine *physico* durationis, sed non est nisi quaedam *antecedentia* in ordine *logico* quatenus scilicet logice concipitur objectum cognoscibile praesupponi ad hoc, ut cognitio circa ipsum versetur. Quapropter cognitio Dei non evadit posterior determinatione creaturae, neque fit ab ea *dependens;* quia ab ipsa non causatur, sed solum logice creaturae dèterminatio praesupponitur ad Dei cognitionem tamquam objectum, sive terminus, circa quem ipsa versatur.

526. — Quamquam si rigorose loqui velimus, nec scientia Dei *praesupponenda* est determinationi creaturae, nec determinatio creaturae *praesupponenda* est Dei cognitioni. Dum enim comparatio instituitur ad Deum in quo non verificatur duratio

successiva, sed aeternitas, proprie loquendo, neque prioritas ulla, neque posterioritas admittenda est; quia aeternitas transcendit omnem successionis rationem. Quapropter id quod dicimus futurum respectu habito ad ordinem rerum creatarum, comparate ad Deum non est futurum: et pariter id, quod dicimus praeteritum in ordine rerum contingentium, comparate ad Deum non est praeteritum. *Quia* (ait D. Thomas) *omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate.* (S. T. P. 1. Q. 14. A. 13.).

Unde etiam scientia Dei circa res quas in ordine ad nos dicimus futuras, non est intelligenda quasi sit cognitio praecedens duratione actualitatem ipsarum rerum, et quasi res istae sint futurae comparate ad ipsam divinam scientiam: cum enim scientia Dei sit *aeterna*, nihil est ipsi futurum, sed comparate ad ipsam omnia sunt praesentia ineffabili praesentialitate; quapropter cum denominamus res futuras, respectu ad Deum, improprie loquimur pro infirmitate nostri sermonis; etenim: (ut ait Angelicus) *Quum dicitur Deus scit vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam; scilicet tempus, in quo est locutio, respectu cujus id quod a Deo scitum dicitur, est futurum, non autem respectu divinae scientiae est futurum; quae in momento aeternitatis existens ad omnia praesentialiter se habet; respectu cujus si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum, quasi non existens, ut locum habeat quaestio, qua quaeritur, an possit non esse: sed sic cognitum diceretur a Deo, ut jam in sua essentia visum: quo posito non remanet praedictae quaestioni locus: quia quod jam est non potest quantum ad illud instans non esse; deceptio igitur accidit ex hoc, quod tempus in quo loquimur coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum, quod designatur cum dicitur,* Deus scivit. *Unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum aeternitati attribuitur, quod omnino ei non competit.* (C. G. L. 1. C. 67.).

Equidem mens nostra finita non valet comprehendere, et lingua nostra non valet exprimere modum, quo *aeternitas* refertur ad tempora; quapropter loquentes de Deo uti cogimur talibus expressionibus, quae ordinem quemdam successionis importare videntur: sed hoc non est nisi ex debilitate et insufficientia sermonis nostri; non autem quod talis ordo successionis locum habere possit, ubi agitur de Deo, et de ejus scientia in ordine ad creaturas, et ad earum actiones. *Difficultas autem* (ait Angelicus) *in hoc accidit eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostrae*

cognitionis consignificando differentias: si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici, quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum, quia sibi numquam sunt futura....., et ejus cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia, *quam* praevidentia. (Quaest. Disp. De Scient. Dei. A. 12.).

527. — Igitur concipiendum est Deum cognitione sua (quae cum sit cognitio divina non potest non esse *aeterna, immutabilis, necessaria, infallibilis* etc.) perfectissime cognoscere res quascumque, easque apprehendere uti sunt, secundum earum naturam, ita ut ex Dei cognitione nullam mutationem, aut alterationem subeant. Quapropter cum agatur de rebus creatis, intelligendae sunt pro natura sua manere *contingentes, mutabiles, futurae,* ab arbitrio creaturae *dependentes* etc. etsi sint *objectum* scientiae Dei *immutabilis, aeternae, infallibilis* etc. *etenim* (ait D. Thomas) *scientia Dei vera non esset et perfecta, si non hoc modo res evenirent, sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem cum sit cognitor totius esse, cujus est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant. Cognoscit igitur Deus aliqua evenire, et contingenter evenire: sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.* (C. G. L. 1. C. 67).

Unde qui recte consideret objectiones singulas supra inductas contra doctrinam, qua affirmavimus in Deo esse aeternam et infallibilem cujuscumque futuri cognitionem, facile recognoscere poterit eas omnes procedere ex suppositione, quod cognitio Dei aeterna *antecedat ordine successionis* futurorum verificationem: qua suppositione admissa, videtur cognitio Dei *praecedens* necessitatem inducere eventuum. Ast vero talis suppositio est repudianda: aeternitas enim non praecedit ordine successionis ea, quae verificantur in tempore, sed aeternitas antecellit infinita sublimitate omnia tempora, et tota simul, sine ulla successione temporibus singulis coexistit, eaque ambit, et sub se comprehendit ineffabili modo quem nos exprimere non valemus. Quapropter nec dici potest, quod cognitio Dei praecedat res cognitas, nec quod res cognitae, aut ulla creaturarum determinatio, *praecedant* Dei cognitionem: sed affirmandum est cognitionem Dei aeternam ferri sine ulla successionis ratione, ad cognoscenda ea quaecumque, quae in tempore verificantur. Quo posito, quisque videt corruere omnino fundamentum, cui singulae supra expositae difficultates innitebantur; et simul quascumque alias ejusdem rationis oppositiones dissipari.

528. — His tamen dictis, non contendimus excludere

mysterium, quod menti nostrae occurrit circa modum, quo scientia Dei infinita objecta quaecumque dignoscit. Semper enim recolendum est, quod dum de rebus divinis agitur, mens nostra ab earum excelsa altitudine nimis deficit, et eas sermone explicare praesumere non debet: impares enim sunt sermones nostri ad infinitum, nec quid de divinitate ad modum locutionis nostrae proferre possumus, quod quamdam contradictionis speciem non praeseferat, juxta illud dictum, quod *de rebus divinis quaedam quasi balbutiendo resonamus.* Memores autem nos esse oportet sapientissimae illius Magni Leonis sententiae, quod: *Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis etiamsi multum proficiat, semper sibi superesse quod quaerat. Nam qui se ad id, in quod tendit pervenisse praesumit, non quaesita reperit, sed in inquisitione deficit.* (Serm. 9. de Nativit. Domini.).

529. — Nec tamen ex ista insufficientiae nostrae aperta confessione velit quis inducere vanam omnino fore pro mente nostra quamcumque disquisitionem circa divinitatem. Etsi enim fateri cogimur nos non posse adaequate comprehendere, et verbis exprimere ea, quae ad Deum spectant: nihilominus pro viribus mentis nostrae de rebus divinis cogitare et loqui nobis datum est. Nec cognitio nostra (quae comparate ad infinitum objectum maxime imperfecta dicenda est) dijudicanda erit per se insufficiens, aut defectiva: non enim defectivum aut imperfectum dicendum est illud quod debita proportione se habet in ordine ad subjectum ad quod pertinet. Nunc autem cum cognitio nostra de Deo inveniatur viribus mentis nostrae proportionata, per se non potest dici imperfecta; imo imperfecta et falsa evaderet quando ex praesumptione mentis, altius pertingere contenderet, quam par sit.

III.

De diversis divinae scientiae distinctionibus.

530. — Sciendum est Philosophos aeque ac Theologos diversas divinae scientiae *species* distinguere, pro diversitate objectorum, quae ad ipsam referuntur. Non quod revera diversitatem quamdam in ipsa Dei scientia affirmare velint; sed talem inducunt distinctionem in quantum diversis nominibus eamdem unam et infinitam Dei scientiam indicare volunt sub diversis respectibus in ordine ad objecta, quae respicit.

Itaque scientia Dei in quantum respicit res mere possibiles appellatur proprio nomine *scientia simplicis intelligentiae.*

In quantum vero scientia Dei respicit res, quae in aliquo temporis spatio existentiam obtinent (sive jam *praeterierint*, sive *existant*, sive *exiturae sint*) denominatur *scientia visionis*, quatenus scilicet (ut supra diximus verbis Angelici Doctoris) Dei intuitus fertur ab aeterno supra omnia prout sunt in sua praesentialitate. Quaestio autem agitatur inter auctores, num praeter istas duas divinae scientiae species, alia quaedam admittenda sit.

Ex una parte videtur nulla alia divinae scientiae species admittenda, eo quod res cognoscibiles cujuscumque generis ad duas tandem classes reducuntur: scilicet vel ad classem earum, quarum quidem existentia non repugnat, sed quae tamen existentiam numquam obtinent, quaeque appellantur res mere possibiles: quo in casu sunt objectum scientiae simplicis intelligentiae; vel ad classem earum rerum, quae in aliquo temporis spatio existentiam sortiuntur, quaeque appellantur res existentes: quo in casu sunt objectum scientiae visionis. Et haec videtur fuisse sententia D. Thomae, ubi ait: *Horum quae actu non sunt est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis..... Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei, vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt, neque fuerunt, et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed scientiam simplicis intelligentiae.* (S. T. P. 1. Q. 14. A. 9.).

Ex altera autem parte, cum praeter res mere possibiles, et res aliquando existentes, tertia quaedam rerum cognoscibilium species videatur admittenda; nempe earum, quae existentiam quidem non obtinent, sed *obtinerent*, si verificaretur data quaedam conditio (quas supra appellavimus res *futuribiles*); videtur admittenda tertia quaedam divinae scientiae species, cujus objectum proprium sint res istae *futuribiles* dictae.

Placuit igitur pluribus, itemque gravibus auctoribus tertiam istam divinae scientiae speciem admittere, cujus objectum proprium forent res futuribiles, eamque appellarunt nomine *scientiae mediae*. Cum enim res futuribiles mediam quamdam, ut ita dicam, naturam sumant inter res mere possibiles (quarum naturam participant, in quantum numquam ad existentiam deveniunt) et res existentes (quarum item naturam quodammodo attingunt, in quantum dicunt rationem ad existentiam in actu obtinendam sub conditione), talium rerum cognitionem, nomine *scientiae mediae* designari non inopportunum visum fuit.

Itaque, re sic accepta, quisque videt totam circa hoc

quaestionem tandem reduci ad definiendum num res *futuribiles* ita distinctae a mere possibilibus, et etiam ab existentibus inveniantur, ut habendae sint tamquam species quaedam ab earum utraque diversa; et objectum proprium constituant peculiaris scientiae, quae ab aliis divinae scientiae speciebus distinguenda sit. Quae quaestio videtur non maximi momenti fore, neque in ordine ad philosophicas disciplinas, neque in ordine ad theologica dogmata. .

531. — Ast vero non hoc sensu assumpta fuit quaestio ista in Scholis, in quibus immo acriter quam maxime disputatum est, tamquam de re gravissima.

Cum enim disputantes scopum sibi proposuissent determinandi *modum*, sive *medium*, quo Dei scientia ineffabilis ad res praesertim *futuribiles* cognoscendas se porrigit, in opposita devenere sententias.

Alii enim considerantes, quod scientia Dei, cum sit *aeterna, infallibilis, immutabilis* etc. non potest intelligi dependens a creaturarum determinationibus, affirmarunt Deum cognoscere aeterno et infallibiliter ea omnia quae futura, vel futuribilia sunt, mediantibus *aeternis decretis* suae infinitae voluntatis, quibus res singulas indefectibiliter eventuras esse praestituit. Nec excludendae sunt ab istorum decretorum praedeterminatione ipsae *operationes liberae* creaturarum: quia Deus, ut causa prima absolute independens, etiam tales actiones omnes et singulas decretis suis praedeterminare debuit: aliter, si supponeremus creaturas se ipsas determinare antecedenter, et independenter a decreto *praedeterminativo* voluntatis Dei, creatura constitueretur causa *prima* absoluta suarum operationum, unde tolleretur supremum dominium Dei in ipsam, et scientia Dei *fallax* omnino et perplexa evaderet, dum subordinaretur determinationi liberae creaturae, quae potest esse, vel non esse; potest esse alia, vel alia. Intelligendum est autem, quod *decreta praedeterminativa* voluntatis Dei non auferunt libertatem a creaturis: Deus enim ita decreta sua disposuit ut infallibiliter omnino et *salva simul manente creaturarum libertate* ea omnia verificarentur, quae secundum propositum voluntatis suae adimplenda esse praestituit. Quia cum Deus sit cujusque naturae supremus Auctor et Moderator, ille potest creaturam quamcumque ita movere, ut ipsa adimpleat indefectibiliter Dei consilium, quin ullam patiatur violentiam contra naturae suae dispositionem, quam ipse Deus illi impertivit.

Qua posita sententia, quisque videt futura omnia et futuribilia, etiam quae pendent a libero creaturarum arbitrio, Deo esse aeterno cognita in suis *praedeterminativis decretis;*

ac proinde objectum cadere scientiae *visionis*, quin intelligatur opus esse admittere aliam divinae scientiae speciem ab ea distinctam.

Alii e contra, quibus visum est creaturarum libertatem conciliari non posse cum talibus *divinis decretis praedeterminativis* affirmarunt Dei scientiam se porrigere ad cognoscenda futura, vel *futuribilia*, quae pendent a libero arbitrio creaturarum antecedenter et independenter a quocumque *decreto praedeterminativo*. Putarunt scilicet Deum aeterno intuitu infinitae suae intelligentiae ea omnia videre, quae creaturae ex libero earum arbitrio operaturae sunt, vel operaturae essent datis quibusdam conditionibus, in quantum Deo ab aeternitate praesentes sunt omnes determinationes, quibus creaturae se determinant ad operandum: quapropter nullum admittendum esse volunt *decretum* ex parte voluntatis Dei, quo creaturae *praemoveantur* ad unam vel aliam determinationem ineundam.

Ista autem cognitio Dei, quae attingit futura, et futuribilia in creaturarum libertate, in quantum distinguitur a cognitione rerum mere possibilium (nempe a *scientia simplicis intelligentiae*) et distinguitur a cognitione rerum existentium, vel etiam respective futurarum vel futuribilium simpliciter dependentium a decretis voluntatis Dei (nempe a *scientia visionis*) nomine *scientiae mediae* appellanda ipsis visa fuit.

Hoc pacto arbitrati sunt *libertatem* creaturarum sartam tectam servari, et nullam irrogari injuriam infinitae Dei scientiae. Non enim admittere volunt Dei cognitionem pendere a creaturarum determinationibus, quasi determinationes creaturarum forent *causa producens* ipsam Dei cognitionem, vel quasi cognitio Dei *suspensione* aliqua maneret perplexa circa id, ad quod creaturae se determinarent. Immo ex una parte affirmant determinationes creaturarum non esse nisi terminum sive objectum ad quod scientia infinita Dei absoluta independentia refertur; et ex altera parte asseverant scientiam Dei aeternam esse, in qua nullam admittere volunt suspensionem et perplexitatem..... Quid vero dijudicandum inter tales contendentes? Nostrum non est tantam dirimere litem.

532. — Hoc solum observabimus, quod cum disquisitio deducta sit ad definiendum *modum*, sive *medium* quo *ineffabilis* Dei *scientia* se porrigit ad res dignoscendas, nil mirum esse debet, si deveniatur ad inextricabiles quaestiones. Modus enim et medium, quo infinitum ad finitum refertur a mente nostra limitibus circumscripta nec comprehendi, uti jam saepe diximus, nec verbis definiri potest.

Quapropter huc referenda nobis videtur Divi Augustini sententia: *Quaeso ne a me expectetis, fratres, ut explicem vobis*

quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico: non sic cognoscit ut homo: non sic cognoscit ut angelus: quomodo autem cognoscat dicere non audeo, quoniam et scire non possum. (Enarr. in Ps. 49.).

ARTICULUS NONUS

De Voluntate Dei.

533. — Nomine *voluntatis* significatur *ea virtus qua ens intelligens prosequitur bonum intellectu apprehensum.*

Deum esse voluntate praeditum recognoscitur ex hoc, quod nos qui sumus Dei effectus, tali dote exornamur: nihil autem perfectionis inveniri potest in effectu, quod non praecontineatur in causa.

Deus intellectu suo comprehendit infinitam suam essentiam, quae est summum esse et summum bonum, ideoque se ipsum et suam infinitam perfectionem appetit, seu potius in se, et in sua summa perfectione quiescit.

Quaelibet res (ait D. Thomas) *ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam: et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis.*

Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet; ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo: cum vero non habet, quaerat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in qualibet habente intellectum est voluntas, sicut in qualibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem; cum sit in eo intellectus: et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle. (S. T. P. 1. Q. 19. A. 1.).

Jam vero, voluntas Dei non solum fertur erga essentiam suam infinitam; sed etiam fertur in alia objecta, quae ab ipsa essentia Dei distincta existunt. Unde ait D. Thomas, quod *Deus non solum vult se, sed etiam alia a se.*

Et revera: quidquid praeter Deum existit, existit in quantum est creatum a Deo: non autem esset creatum a Deo, nisi esset a Deo volitum: ergo voluntas Dei fertur etiam ad omnia, quae existunt praeter ipsum Deum.

534. — Actus voluntatis Dei, in quantum fertur erga essentiam ipsam Dei infinitam appellatur *actus interior*, sive, ut ajunt Scholastici *actus ad intra.* In quantum vero voluntas divina fertur in objecta, quae existunt diversa a Deo, dicitur agere externe; unde *actus* voluntatis Dei sub hac ratione consideratus a Scholasticis dicitur *actus ad extra.*

Qui etiam pluraliter, ut plurimum usurpatur, non quidem ad significandam pluralitatem in actu ipso voluntatis Dei; sed ratione desumpta ex pluralitate et diversitate objectorum, ad quae voluntas Dei referri intelligitur.

Sicuti etiam aliquando innuitur quaedam pluralitas respectu ad ipsum actum *ad intra*, quatenus fide docemur distingui quodammodo actum voluntatis divinae in quantum fertur in essentiam ipsam Dei ut talem, qui dicitur actus voluntatis *essentialis*, ab actu voluntatis, qui intelligitur verificari ex relatione divinarum personarum inter se; qui dicitur *actus notionalis*. de quo loqui ex professo spectat ad Theologos.

535. — Itaque actus interior voluntatis Dei, qui respicit ipsam Dei essentiam, et intrinsecam suam perfectionem infinitam intelligitur esse actus omnino *necessarius*. nihil enim concipi potest intra Deum, quod contingentia, aut mutabilitate laboret. Unde vulgatum est apud Scholasticos: *Quod voluntas Dei in actibus ad intra non est libera.*

Neque tamen ex hoc supponendum est voluntatem Dei coercitionem aliquam, vel violentiam, quantum ad tales actus pati; cum enim essentia Dei sit proprium et intrinsecum objectum ipsius divinae voluntatis, intelligitur ipsa voluntas nulla violentia adacta, sed immo omnimoda suavitate et propensione objecto suo proprio et adaequato non posse non adhaerere.

536. — Non idem judicandum est circa divinam voluntatem, quantum ad actus, qui dicuntur ad extra; in quibus, ut ajunt Scholastici, *voluntas Dei perfectissima gaudet libertate.*

Et revera, si voluntas Dei circa objecta, quae sunt ad extra, non esset libera, ea prosequeretur ex necessitate: si ea prosequeretur ex necessitate, ipsa existerent necessario; si ipsa existerent necessario, non possent non esse; si non possent non esse, Deus non posset esse sine ipsis; si Deus non posset esse sine ipsis, Deus non esset *ens a se, perfectissimum, infinitum:* hoc est manifestum absurdum; ergo voluntas Dei circa objecta, quae sunt extra divinam essentiam non necessario se habet, sed libere.

Circa divina volita (ait Angelicus) *hoc considerandum est quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus, quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem*

a se Deus vult in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest: sicut volumus cibum volentes conservationem vitae; et volumus navem volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus finis esse potest; sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire: et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle necessarium non est absolute, et tamen necessarium est ex suppositione; supposito scilicet, quod velit non potest non velle. (S. T. P. 1. Q. 19. A. 3.).

Objic. Si voluntas Dei esset libera, esset mutabilis: atqui absurdum est supponere mutabilem divinam voluntatem. Ergo absurdum est admittere divinam voluntatem esse liberam.

Resp. Voluntas Dei intelligeretur esse mutabilis, si admitteretur esse libera in actibus ad intra; scilicet in ordine ad suam intrinsecam essentiam et perfectionem. Ast vero ex hoc, quod admittitur libera voluntas divina *in actibus ad extra*, non sequitur, quod ipsa sit *mutabilis*.

Inst. Si voluntas Dei dicatur libera etiam solum in actibus ad extra, tamen inde intelligitur mutabilis; nam si est libera circa objecta ad extra, poterit ea velle, et poterit non velle: ergo habet potentiam ad opposita: sed quidquid habet potentiam ad opposita est mutabile: ergo voluntas Dei est mutabilis.

Resp. Ea quae sunt extra se Deus non potest *non velle*, praesupposito aeterno voluntatis suae decreto, *ut sint*. Potuisset tamen Deus ab aeterno ea non velle, decernendo ut non essent. Hoc tamen non importat ullam indeterminationem, seu potentiam ad opposita in ipso actu voluntatis Dei in se considerato: nam in utroque casu actus voluntatis Dei consideratus in sua intrinseca entitate, foret *idem ipsissimus et immutabilis actus*. Quapropter si Deus ab aeterno voluisset aliter ac voluit circa res ad extra, non esset intelligendus alius et diversus actus in infinita Dei voluntate, sed quidquid potentialitatis et mutabilitatis in hoc intelligitur, totum referendum est ad objecta, quae sunt ad extra; quia (ut ait D. Thomas) *ad utrumlibet esse* (scilicet esse in potentia ad opposita) *alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo ex parte sui: alio modo ex parte ejus ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa: sicut in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia, ex quibus ad*

alterum determinatur. Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest; sicut aliquis, qui diversis instrumentis uti potest aequaliter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad utrumlibet se habet. Sic autem in divina voluntate est, respectu aliorum a se: nam finis ejus a nullo aliorum dependet.... Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere. Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia, et postmodum volens actu, sed semper est volens actu, quidquid vult, non solum circa se, sed etiam circa causata. (C. G. L. 1. C. 82).

Inst. Si Deus voluisset aliter ab hoc quod voluit, actus voluntatis Dei fuisset alius et diversus ab eo qui est: nam diverso objecto, diversus actus respondere intelligitur.

Resp. Diverso objecto intelligitur respondere actus diversus, si actus sumatur considerandus simul cum habitudine determinata ad datum objectum. Ast vero si actus sumatur considerandus praecise in sua intrinseca entitate, praescindendo a tali determinata habitudine, intelligitur idem ipse manere actus, etsi diversum habeatur objectum.

Inst. Atqui actus non intelligitur determinate talis actus, nisi sumatur considerandus simul cum habitudine ad datum objectum: ergo diverso objecto diversus actus respondere intelligitur.

Resp. Actus potentiae finitae, qui naturam et specificationem suam desumit ab objecto praesupposito, circa quod versatur, non intelligitur determinate talis, nisi consideretur cum habitudine ad datum objectum. Ast tamen actus infinitae voluntatis Dei, qui objectum sibi non praesupponit, sed creando efficit, intelligitur realiter, et determinate talis actus ex se, et independenter omnino ab objecto: unde ex diversitate objecti nulla inducitur diversitas in ipsam intrinsecam divini actus entitatem.

Objic. Si Deus esset *liber* in volendo ea quae sunt ad extra, potuisset nolle creare, potiusquam velle creare: atqui nolle creare intelligitur esse actus voluntatis diversus ab actu voluntatis, qui est velle creare. ergo in tali casu intelligitur non idem fore actus voluntatis Dei, sed diversus ab eo, qui fuit. Immo cum deficeret objectum, intelligeretur nullus esse actus: qui enim intelligi potest actus sine objecto?

Resp. Distinguendum est inter id, quod proprie significat *nolle*, et id quod significat *non velle*. Non velle dici potest ad significandam meram carentiam actus volendi: sicut verificatur in entibus irrationalibus, vel etiam in rationalibus respectu ad objecta, ad quae non vergit voluntas: ita ex. gr. affirmare possumus nos *non velle eclypsim*, quia eclypsis evenit praeter omnem nostrae voluntatis determinationem et actum.

Nolle significat proprie actum voluntatis, quo decernimus positive nos velle ut aliquid non fiat. Unde nolle valet idem ac *velle non*.

Jam vero, *non velle* prout significat carentiam volendi, vel indifferentiam voluntatis circa aliquid, de Deo *nullo modo praedicari potest*; etenim vel significaret carentiam voluntatis in ente infinito quod est manifestum absurdum; vel significaret voluntatem Dei suspensione aliqua, et indeterminatione laborare, aut objectum aliquod concipi posse, ad quod voluntas Dei non referatur; quod pariter est manifestum absurdum; omnis enim virtus, quae in statu indeterminationis et indifferentiae concipitur, concipitur esse quodammodo in potentia respectu ad sua objecta. Esse autem in potentia est quaedam imperfectio, quae in Deo nullo modo admitti potest, cum sit ipse ens perfectissimum, in quo nihil intelligitur potentialitatis, ut ajebant Scholastici, et est *purus actus et totus actus*.

Igitur de Deo non potest praedicari nisi *velle* et *nolle* id est *velle non*. Quapropter dum dicitur Deus potuisse nolle creare, idem est ac dicatur Deus potuisse *velle non creare*.

Jam vero actus volendi non creare consideratus in sua intrinseca entitate, praescindendo ab habitudine ad objectum externum, est idem ipsissimus ac actus volendi creare. Tota diversitas se tenet ex parte termini ad extra. Ergo etiamsi Deus noluisset creare, non foret diversus actus voluntatis Dei ab eo, qui fuit actus volendi creare. Nec supponendum est actum *defuturum fuisse* deficiente objecto; quia actus infinitae voluntatis Dei in sua entitate, uti supra adnotavimus, est omnino *perfectus* et *subsistens a se*, independenter ab objecto, quod ipsi non *praesupponitur*, quia ipsum *creando* ponit.

Inst. Hoc ipso quod Deus est purus actus et totus actus, in quo nihil est potentialitatis, intelligitur Deus necessario activus, et necessario determinatus. Ergo intelligitur voluntas Dei non esse libera.

Resp. Dici potest Deus *esse necessario activus* et *necessario determinatus* in quantum actus voluntatis Dei in se consideratus non potest non esse, non potest alius esse, et est de-

terminatus, quatenus non potest manere *suspensus* aut *perplexus*. Ex hoc tamen non sequitur voluntatem Dei non esse liberam: nam actus voluntatis Dei, etsi in se sit necessarius, et omnino determinatus, tamen respectu ad objecta, quae sunt ad extra habet habitudinem non necessariam, unde circa talia objecta perfectissima gaudet libertate; nec ulla necessitate determinatur erga ipsa, vel erga aliquod ex ipsis.

Hinc facile quisque noverit non idem significari, cum dicitur Deus *necessario activus*, et cum dicitur Deus *necessario creans*. Cum enim dicitur Deus necessario activus non aliud significatur, nisi quod *actus interior voluntatis Dei* in se consideratus *est necessarius, scilicet non contingens, non mutabilis, non indeterminatus etc.*; quod est aperte verum: cum autem dicitur Deus necessario *creans* significatur voluntatem Dei *necessitate adstringi* erga objecta creata, quod est manifestum absurdum.

Hinc etiam intelligitur quam improprie Victorius Cousin asserere voluerit necessitatem creationis ex hoc, quod concipere non possumus Deum manere in quadam inoperosa otiositate.... Non enim Deus otiosus et inactivus concipiendus esset, etsi intelligeretur nulla esse creatio, quia voluntas Dei aeternum et infinitum suum ipsum actum aequaliter elicuisset, etiam si nihil creasset; et proinde nihil activitatis in Deo deficeret, sed solum deficeret objectum ad extra, quod nihil addit, nihil tollit infinitae Dei activitati.

Objic. ad sensum Cousin. Creatio est actus Dei: actus Dei est necessarius: ergo creatio est necessaria.

Resp. In creatione *duo* sunt distinguenda 1. *actus interior* divinae voluntatis 2. *terminus* sive *objectum*, aut *effectus* ipsius actus. Actus interior divinae voluntatis intelligitur esse *necessarius*. Effectus autem, sive *terminus extrinsecus* non est *necessarius*. Ergo proprie loquendo, creatio non potest dici necessaria: nomine enim *creationis* simpliciter dictae intelligitur non solum *actus interior* divinae voluntatis, sed etiam immo multo magis, effectus ex ipso actu productus; qui effectus non est necessarius.

Objic. Si actus voluntatis Dei intelligendus est idem esse, tam admissa creatione rerum, quam etiam creatione rerum non admissa, ex parte voluntatis Dei non intelligitur esse ratio, qua potius creatum existat, quam non existat. Ergo vel existentia creationis est admittenda sine ratione sufficienti, quod est absurdum: vel ratio sufficiens creationis aliunde petenda est, quam a divina voluntate; quod pariter est absurdum. Ergo non idem dicendus erit actus voluntatis Dei, admissa creatione, et non admissa.

Resp. Actus voluntatis Dei in se consideratus intelligitur esse *idem* tam supposita creatione, quam etiam creatione non supposita. Nec tamen ex hoc sequitur, quod non intelligatur ex parte voluntatis Dei esse ratio sufficiens, qua creatum existat, potiusquam non existat. Etenim ista ratio sufficiens est idem ipse actus divinae voluntatis determinantis se ipsam ad volendam creationem, potiusquam non creationem: quae determinatio tamen intelligenda est esse omnino *libera*, in quantum *voluntas* Dei non habet habitudinem *necessariam* ad creationem potiusquam ad non creationem: unde eadem divina voluntas, eodem ipso actu, potuisset se determinare ad volendum non creationem: quo in casu diversitas non fuisset in actu voluntatis Dei per se considerato, sed tota fuisset ex parte rerum ad extra.

Objic. Deus vult alia a se, in quantum vult bonitatem suam: sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

Resp. Hanc difficultatem sibi propositam sic solvit Angelicus: *Licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quae vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis.* (S. T. P. 1. Q. 19. A. 3. ad 2.)

Objic. Quidquid Deus scit, ex necessitate scit: sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita et voluntas divina: ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Resp. Respondet idem Angelicus Doctor: *Quod, sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire. sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita, quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente: voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria: propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit, non autem quaecumque vult, ex necessitate vult.* (S. T. ibid. ad 6.)

537. — Non est diffitendum etiam hic dum loquimur de divina voluntate illud ipsum mysterium menti nostrae occurrere, quod jam supra innuimus, dum sermo fuit de aliis divinae naturae attributis, et praesertim de scientia.

Hic quoque nos memores esse oportet, mentem nostram non posse *comprehendere*, et multo minus verba nostra *exprimere* posse modum, quo infinita Dei voluntas ad objecta sibi extrinseca referenda sit. Nihil mirum itaque, si videamur quamdam contradictionem pronunciare, cum affirmamus actum

voluntatis Dei eumdem omnino intelligendum esse tam si supponamus *creationem*, quam si supponamus *non creationem*. Ex una parte enim salvanda est omnino *immutabilitas*, *aeternitas*, *necessitas* actus voluntatis Dei; ex altera parte etiam salvare oportet *contingentiam*, *mutabilitatem*, *diversitatem* rerum, quae intelliguntur extra Dei essentiam.

Cum autem menti nostrae datum non sit penetrare, quomodo haec duo simul consistant, et multo minus verbis id explanare possimus, talibus cogimur uti expressionibus, quae quodammodo veritatem indicant, quam profiteri intendimus; et simul innuunt arcanum menti nostrae impervium. Nec tales expressiones, eo quod imperfectione laborant, habendae sunt tamquam falsae. Falsitas enim haberet locum, quando mens non adverteret talem imperfectionem provenire ex improportione intellectus sui ad infinitum. Sed tali advertentia posita, mens non errat; quia ipsas expressiones ita interpretatur, ut simul videat eas esse objecto inadaequatas. Considerandum autem est quod non licet dijudicare de libertate divinae voluntatis ad normam liberi arbitrii voluntatis nostrae. Distat enim ratio libertatis divinae a natura libertatis nostrae, quantum distat infinitum a finito. Libertas nostra, utpote contingens, deliberationi subjecta est, nec se determinare potest nisi praesuppositis objectis, circa quae versetur. E contra libertas infinita nulli deliberationi, aut suspensioni est obnoxia, nec praesupponit objecta, ad quae se porrigat, sed aeterno, ineffabili consilio objecta ponit, quae vult.

Quapropter dum dicimus Deum *esse liberum in actibus suis ad extra* non est hoc accipiendum quasi proprie significare velimus *voluntatem Dei ex parte sua esse in potentia ad unum vel aliud consilium sumendum circa res, quae sunt ad extra*, sed potius ita intelligendum est, ut simpliciter significemus quod *voluntas Dei considerata in ordine ad res contingentes, intelligitur nulla erga eas adstringi necessitate.*

Quae enunciatio difficultates quidem non tollit, sed eas quodammodo melius declinare videtur; et simul apparet manifeste vera cuique consideranti; nemo enim non videt, quod res contingentes, hoc ipso quod intelliguntur esse contingentes, intelliguntur nullo necessitatis vinculo infinitam et absolutam Dei voluntatem erga se ipsas continere posse.

ARTICULUS DECIMUS

De Potentia Dei.

538. — Dicitur *potentia* praeditum ens, seu *potens*, in quantum intelligitur pollere virtute activa ad efficiendum aliquid.

Nunc autem in Deo esse admittendam virtutem, qua valeat ad aliquid efficiendum, adeo manifestum est, ut hoc nemo in dubium revocare velit: unde manifeste apparet in Deo esse potentiam.

Potentia activa (ait. D. Thomas) *est principium agendi in aliud, secundum quod est aliud. Deo autem convenit esse aliis principium essendi: ergo convenit Deo esse potentem.* (C. G. L. 2. C. 7).

539. — Nec tamen hoc quod dicimus in Deo esse potentiam repugnat superius dictis, ubi affirmavimus *Deum esse purum actum, et totum actum, in quo nihil est potentialitatis.* Etenim hoc nomen potentia duplici sensu assumi potest: scilicet vel ad significandum statum virtutis operativae, quatenus nondum elicuit suum actum; vel ad significandam ipsam virtutem alicujus rei productivam. Potentia in quantum intelligitur ut status virtutis *nondum exercitae*, Deo *repugnat;* quia importat quamdam suspensionem et imperfectionem, quae in ente infinito admitti non potest: et hoc sensu dicitur, *quod in Deo nihil est potentialitatis.* In quantum autem potentia significat ipsam virtutem rerum productivam, Deo est *tribuenda:* non ita quidem ut virtus activa in Deo distinguatur ab actu ex ipsa procedente (sicut verificatur in agentibus creatis); sed ita ut actio et potentia in Deo intelligantur esse unum et idem; nempe identificari cum ipsa infinita Dei essentia.

540. — Jam vero potentia Dei, eo quod intelligitur *identificata* cum Dei essentia *infinita*, intelligitur et ipsa *infinita.* Non quidem hoc sensu, ut ex potentia Dei produci possit *effectus infinitus:* quia hoc ipso, quod supponeretur infinitus effectus, intelligeretur effectus non esse effectus: sed infinita dicitur Dei potentia, in quantum ex parte sui nullis limitibus circumscribitur.

Ex hoc, quod potentia Dei intelligitur esse infinita, intelligitur etiam nihil concipi posse, quod ad ipsam infinitam potentiam referibile non sit tamquam effectus ab ipsa producibilis. Hinc est, quod omnia quaecumque, quae, nedum menti nostrae, sed etiam quaecumque, quae menti infinitae Dei intelligibilia sunt (praeter ipsum Dei esse) in ordine ad

potentiam Dei factibilia, seu producibilia esse intelliguntur.

541. — Haec vero factibilia, seu producibilia, in quantum considerantur uti talia, ea sunt, quae appellantur *possibilia*, seu *res possibiles*.

Deus autem, in quantum concipitur virtute praeditus ad omnia possibilia producenda in actum, dicitur proprio nomine *omnipotens*.

Quomodo autem de Dei omnipotentia dijudicandum sit, indicare praestat sequentibus Angelici Doctoris dictis: *Communiter confitentur omnes* (ait S. Doctor) *Deum esse omnipotentem: sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum. Sed, si quis recte consideret* (cum potentia dicatur ad possibilia) *cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur, quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur.*

Possibile autem dicitur dupliciter. Uno modo per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum. Non autem potest dici, quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia, quae sunt possibilia naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia, quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae: hoc enim non erit aliud, quam dicere, quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur, quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute; quod est alter modus dicendi possibile.

Dicitur autem aliquid possibile absolute, vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere. Impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. (S. T. P. 1. Q. 25. A. 3).

Remanet autem inquirendum quomodo, etsi vere dicatur Deus esse omnipotens, liceat affirmare quaedam esse, quae Deus facere non potest: scilicet *impossibilia*.

In primis advertendum est, quod cum posse dicatur a potentia; potentia autem duplicis modi intelligatur: alia nempe, quae dicitur potentia ad agere (et appellatur proprie *potentia activa*): alia vero, quae dicitur potentia ad recipere, sive pati (quae denominatur *potentia passiva*); in Deo intelligitur posse, quantum ad *potentiam activam*, non autem intelligitur posse, quantum ad *potentiam passivam*. Hinc est, quod Deus non potest mutari, non potest moveri, non potest deficere, non potest fatigari, non potest coerceri etc.; quia hujusmodi

sunt passiones et alterationes, quae in *ente infinito* repugnant, in quo non concipitur potentia passiva. Nec tamen hoc est defectus, sed immo maxima perfectio.

Quantum vero ad *posse* quod est *potentiae activae*, considerandum est, quod: *potentiae activae objectum* (ut ait D. Thomas) *sive effectus, esse ens factum: nulla autem potentia operationem habet, ubi deficit ratio sui objecti, sicut visus non videt deficiente visibili in actu: oportet igitur quod Deus dicatur non posse quod est contra rationem entis in quantum est ens, vel facti entis in quantum est factum.* (C. G. L. 2. C. 25.). Scilicet oportet dicere non esse locum ad intelligendam operationem potentiae Dei, ubi deficit ratio *entis* facti, quod est proprium objectum ipsius potentiae: sicuti non est locus ad intelligendam operationem visus, ubi deficit ratio objecti visibilis.

542. — Ast vero datur ne aliquid, in quo deficiat ratio *entis?...*

Rigorose loquendo non datur aliquid in quo deficiat ratio entis; etenim hoc ipso, quod dicitur *aliquid*, dicitur ens, quia non ens est *nihil*, et non *aliquid*.

Attamen minus rigorose loquendo, dici solet aliquid esse, in quo deficit ratio entis; nempe id, quod contradictionem involvit.

Aliquando enim mens nostra imaginatione sua tentat aliquid sibi effingere componendo simul elementa, quae se invicem respuunt, et hoc ipsum figmentum mentis (quod probe intelligitur non consistere) illud est, quod nobis repraesentamus, ut *aliquid*, in quo ratio entis deficit; sicuti cum mens nostra circulum quadratum imaginari praesumit. Et hoc est, quod dicitur *impossibile*, in quantum repugnat ipsum esse objectum potentiae Dei.

Quidquid igitur mens nostra sibi effingere tentat, quod importat contradictionem, in quantum involvit simul affirmationem et negationem, non habet rationem entis, et resolvitur in merum nihil. Quapropter non est locus ad intelligendum *operationem potentiae Dei* circa ipsum versari tamquam circa effectum; intelligeretur enim potentia Dei versari circa effectum non effectum, scilicet circa nihil.

Opponitur rationi entis (ait D. Thomas) *non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens; ea vero, quae contradictionem implicant, sub divina*

omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, *quam* quod Deus ea non possit facere. *Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis:* Non erit impossibile apud Deum omne verbum. *Id enim, quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.* (S. T. P. 1. Q. 25. A. 3.).

543. — Requiri etiam solet, num res possibiles sint numero finitae, vel infinitae; et num Deus possit omnia possibilia in actum producere, ita ut nullum remaneat possibile non productum in existentiam?....

In primis affirmandum est res possibiles non posse dici numero finitas esse, quasi quidam sit determinatus numerus, quo contineantur, et ultra quem non detur progressus. Neque etiam dici possunt res possibiles numero infinitae, hoc sensu, quod earum numerus neque principio, neque fine contineatur; id enim est contra rationem numeri; quia numerus quicumque necesse est initium sumat ab unitate, et ex replicata unitate constituatur. Dicendae ergo erunt res possibiles potius indefinitae; seu (ut ajebant Scholastici) *infinitae in potentia, et non in actu*. Qua denominatione significatur eas tales esse, quae numero determinato, et praefinito non continentur; unde quacumque earum enumeratione supposita, intelligitur semper dari ulterior progressus: et simul significatur talem progressum ita procedere, ut semper habeatur numerus mensurabilis, atque ulterioris amplitudinis capax; quod opponitur naturae entis infiniti proprie dicti; scilicet infiniti in actu.

544. — Ex quibus dictis facile eruitur quomodo respondendum alteri quaestioni, qua inquiritur, num Deus possit omnia possibilia in actum producere.

Circa quod considerandum est non idem esse requirere simpliciter, num Deus possit omnia possibilia in actum reducere, et quaerere, num Deus efficere possit, ut omnia possibilia in actu existant, ita ut nullum remaneat possibile non productum.

Quoniam si res primo sensu accipiatur, non aliud requiritur, nisi num Deus possit producere omnia possibilia quod idem valet ac requirere, num aliquod detur possibile. quod Deus efficere non possit.

Quae quaestio vix indiget responsione: quis enim supponere potest dari aliquod possibile. quod subtrahatur infinitae potentiae Dei? Quomodo tunc diceretur Deus omnipotens? Quomodo diceretur possibile id quod intelligeretur non esse possibile respectu ad potentiam creatoris? Ast vero si res accipiatur altero sensu, nempe si requiratur, num Deus efficere

possit, ut omnia possibilia fiant in actu, ita ut nullum remaneat possibile non productum in existentiam; tunc quaestio alio modo dijudicanda est.

Etenim cum possibilia (uti supra diximus) sint indefinita, numquam poterunt esse omnia in actu; tunc enim evaderent finita, quod est contra rationem indefiniti, quod ex natura sua numquam determinatum limitem vel numerum attingere potest, ultra quem non detur adhuc progressus.

Et praeterea, si supponeremus omnia possibilia jam in actu producta, hoc ipso supponeremus exhaustam omnino potentiam Dei infinitam; quod est manifestum absurdum. Igitur Deus non potest omnia possibilia in actum producere, ita ut intelligatur nullum manere possibile adhuc factibile. Sive etiam melius dicetur: non posse omnia possibilia in actum produci a Deo; hoc enim importaret contradictionem; et quod contradictionem involvit, non potest esse objectum potentiae Dei.

545. — Requiri etiam solet, num Deus possit facere alia praeter ea, quae facit. Ratio autem dubitandi de hoc oritur ex eo, quod supra diximus, quod: *Deus est purus actus, et totus actus, in quo nihil est potentialitatis.* Si enim supponamus Deum aliquid posse facere praeter ea, quae facit, videmur supponere in Deo quemdam transitum de potentia in actum; quod certe immutabili ipsius naturae repugnat. Praeterea Deus non potest facere ea, quae non praescivit, et praeordinavit se facturum; praesertim quia quidquid novi accideret rebus factis, non intelligeretur conveniens, in quantum intelligeretur non fuisse cum aliis rebus praeordinatum.

Ast vero considerandum est, quod, quidquid Deus *agat* extra se, id *nihil tollit, nihil addit* Deo, et mente recolendum est, quod supra diximus, aeternum actum Dei nullo modo mutari ex diversitate objectorum ad extra. Quo posito intelligimus Deum posse facere quaecumque alia praeter ea, quae facit, nulla inducta mutatione in se, nullo transitu de potentia ad actum ex parte Dei; quia quidquid mutabilitatis et potentialitatis in hoc concipitur, totum referendum est ad objecta Deo extrinseca.

Igitur patet, quod absolute loquendo Deus potest facere alia, quam quae facit. Dicimus *absolute loquendo*, nam ex suppositione, quod Deus disposuerit non aliud facere, quam quod facit, evadit impossibile ut aliud fiat, ex impossibilitate contradictionis et mutationis in consiliis divinis. *Quia Deus*, (ait Angelicus) *non potest facere, quod contradictoria sint simul vera, ex suppositione potest dici, quod Deus non potest alia facere, quam quae facit; supposito enim, quod ipse non velit alia*

facere, vel quod praesciverit se non alia facturum, non potest alia facere. (Quaest. de Pot. 1. A. 5.).

Potuisset tamen Deus aliter aeterno praeordinare et praescire de rebus a se faciendis: neque ex hoc aliquid accideret rebus inconveniens; licet enim istis rebus, quae nunc fiunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens; tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

ARTICULUS UNDECIMUS

I.

De Providentia Dei.

546. — Providentiae nomine intelligitur: *Ratio rerum convenienter ordinandarum, ut proprios fines attingant;* unde *divina providentia,* ut ait Severinus Boetius, est *ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit.*

Quod autem in Deo sit admittenda providentia, recognoscitur, ut ait Angelicus, praecipue ex duobus capitibus: *Primo quidem ex eo, quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper, aut in pluribus; quod non contingeret nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus manifeste demonstrat gubernationem mundi: sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet. Secundo autem apparet idem ex consideratione divinae bonitatis... Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. ultima autem perfectio est uniuscujusque in consecutione finis: unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat, quod est gubernare.* (S. T. P. 1. Q. 103. A. 1.).

Et revera (ut ait idem S. Doctor) *invenitur hoc communiter in causis producentibus aliquid, quod curam habent eorum, quae producunt, sicut animalia naturaliter nutriunt foetus suos. Deus autem est omnium rerum causa. Igitur Deus curam habet omnium.* (S. C. G. L. 3. C. 75.).

Objic. Quaedam sunt res, quae finem sibi proprium non obtinent; uti ex. gr. perversi homines, qui aeterno damnantur. Ergo providentia Dei non se extendit ad omnia.

Resp. Nulla res est, quae finem sibi debitum non consequatur: et ipsi iniqui, qui aeternam damnationem incurrunt, finem obtinent debitum eorum obstinatae perversitati. Consi-

derandum enim est res omnes a Deo gubernari secundum ipsarum *naturam*: quapropter creaturae rationales libertate praeditae, ita divina providentia reguntur, ut integrum maneat earum voluntatis arbitrium, quo etiam peccare possunt, et in peccato obstinate perdurare. Nec tamen sic se subtrahunt ordini providentiae Dei; quia ipse Deus talem ipsis libertatem voluntatis impertivit; et quia ex ipso divinae providentiae consilio poenam malae obstinationis subeunt. Itaque talium damnatio non est imputanda defectui providentiae ex parte Dei; sed perversae voluntati eorum, qui consilio divinae providentiae pervicaciter resistere voluere.

Objic. Si Deus rebus humanis provideret, non tanta esset inter homines conditionum disparitas, qua videmus alios omni prosperitate gaudere, divitiis superabundare, animi magnitudine, aut potentia aliis praeesse etc., alios vero paupertate premi, duris laboribus obligari, infimum in societate locum tenere etc. Immo videmus plerumque impios et scelestos pleno gaudio et felicitate potiri, dum virtuosi et honesti calamitatibus, atque aerumnis affliguntur. Quod certe demonstrat Deum non sumere curam de iis, quae in mundo eveniunt.

Resp. *Tantum abest* (ait Egregius Roselli) *ut inaequalitas conditionum inter homines divinae providentiae deroget, ut eam potius mirifice commendet.* Et quod ad divitias et paupertatem, atque ad graduum, et officiorum diversitatem pertinet eleganter ostendit Chrysostomus nullam fore infeliciorem civitatem illa, in qua omnes essent aequales. *Fac enim omnes divites esse. Nullus erit nec opifex, nec domificator, nec faber, nec calcearius, nec pistor, nec aerarius, nec funicularius, nec talium quidquam: nam quis obire dives ista volet?..... Quando illi ipsi, qui haec tractant, simul ac rem auxerunt, ab illa laborum molestia statim recedunt.*

Quantum vero spectat ad iniquorum hominum prosperitatem et ad justorum infortunia, quae non raro monstrantur in hac vita, considerandum est in primis nobis datum non esse judicare pro veritate de merito, vel demerito personarum apud Deum. *Homo enim videt ea, quae parent, Deus autem intuetur cor.* Unde non raro evenit, ut ii, qui justi nobis apparent, tales non inveniantur apud Deum; qui eos poena dignos dijudicat. Caeterum Deus vitam impiorum aliquando prosperat bonis temporalibus, ut aliqua bona eorum opera remuneret in hac vita; justo autem judicio eos reservat in die vindictae et furoris sui. Considerandum enim est divinam providentiam respectu ad homines non absolvi in praesentis vitae ordine, sed maxime in vita futura, in qua Deus reddet unicuique secundum opera sua. Justi autem ex divinae pro-

videntiae consilio saepe saepius tribulationes patiuntur, non quasi Deus non curet de eorum justitia; sed immo ut per tribulationes eorum defectus purget et arceat, et augeat coronam immarcescibilem, quam ipsis reservat. Unde etiam in medio tribulationum justi, spe erecti, maxima perfrui possunt pace; quando e contra iniqui, dum etiam in deliciis versari videntur, conscientiae stimulis agitati, pacem frustra affectant: ut testificatur Scriptura, ubi ait: *Non est pax impiis super terram.*

Objic. Improprium videtur Deo fatigari in procuratione rerum, et maxime dedecet altitudinem divinae majestatis descendere ad gubernationem rerum minimarum atque vilium.

Resp. Deus nullo modo fatigatur in procuratione rerum: etenim non est Deus quasi homo, qui negotiis agendis vires insumit; sed infinita ejus sapientia et potentia *uno intuitu et actu aeterno omnia moderatur, et gubernat.* Neque dedecet majestatem Dei curam agere de minimis et vilibus rebus, sicuti non dedecet eas creasse: non enim ex hoc Deus ulla ratione descendit ab altitudine dignitatis suae infinitae, cui nihil additur, nihil tollitur ex relatione ad res creatas, cujuscumque entitatis illae existant.

II.

De conservatione rerum creatarum a Deo.

547. — Sicuti res creatae ex seipsis existentiam non habent, sed a Deo creante; ita etiam in existentia permanere non possent, nisi virtute Dei sustentarentur.

Itaque virtus illa, qua intelligitur Deus sustentare res creatas in esse, ea est, quae appellatur *conservatio ipsarum rerum.*

Quod autem res omnes creatae indigeant sustentari in esse a Deo, demonstratur secundum S. Thomam ex hoc, quod quilibet effectus pendet a sua causa, secundum quod haec est ejus causa; vel scilicet secundum quod causa est causa solum ut effectus fiat in esse, vel secundum quod causa est causa etiam, ut effectus permaneat in esse. Sic ex. gr. aedificator est causa domus solum in quantum ut domus fiat in esse, non vero est causa, ut domus permaneat in esse postquam fuit aedificata; aedificatore enim abscedente, adhuc domus subsistere potest. E contra Sol ex. gr. est causa illuminationis aeris, non solum ut illuminatio aeris fiat in esse, sed etiam est causa, ut illuminatio aeris permaneat in esse; abscedente enim Sole, cessat aeris illuminatio. Res autem universae pendent a Deo

tamquam effectus non modo ut fiant in esse, sed etiam, ut permaneant in esse; omnes enim creaturae non solum acceperunt primum esse a Deo, qui eas fecit, sed indigent etiam accipere a Deo illud esse, quod habent postquam sunt factae; hoc enim esse a seipsis habere non possunt (nisi supponere velimus eas evadere ens necessarium, quod est manifestum absurdum); necesse est ergo ut illud recipiant jugiter a Deo; aliter in nihilum reciderent. Ergo res creatae omnes indigent a Deo conservari, ut in esse permaneant.

Sic se habet omnis creatura ad Deum (ait Angelicus), *sicut aer ad Solem illuminantem. Sicut enim Sol est lucens per naturam suam, aer autem fit luminosus participando lumen a Sole non tamen participando naturam Solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam; quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. Et ideo Augustinus dicit:* Virtus Dei ab eis, quae creata sunt, regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. (S. T. P. 1. Q. 104. A. 1.).

Objic. Quaedam sunt res, quae natura sua habent permanere in esse: uti substantiae spirituales, quae immortalitate gaudent. Ergo tales res non opus habent divina conservatione ut perseverent in existentia.

Resp. Ea ipsa natura immortalitatis, qua donantur res spirituales non est nisi ex influxu Dei; unde tali influxu sublato, cessaret talis natura. Quapropter et ipsae spirituales creaturae indigent conservari a Deo, in quantum indigent influxu Dei immortalitatem ipsis communicante.

Objic. Causae creatae possunt producere effectus tales, qui etiam cessante actione causae perdurant in esse; uti ex. gr. domus. quae perseverat in esse etiam abscedente aedificatore. Multo magis poterit Deus producere effectus, qui permaneant in esse per se, quin indigeant conservari a Deo.

Resp. Quidam effectus causarum creatarum perdurant in esse, etiam cessante actione causae, quia tales effectus non sunt proprie effectus illius causae nisi in quantum ad fieri: quantum vero ad permanere in esse sunt effectus alterius causae. Ita ex. gr. domus non est effectus aedificatoris nisi in quantum ad suum fieri: permanentia autem domus in esse est effectus legum naturalium, quae virtute sua dispositionem ab aedificatore impressam conservant. Ast vero effectus Dei sunt ipsius effectus tum quoad fieri, tum etiam quoad permanere in esse: nam quaecumque alia causa supponeretur conservativa effectuum Dei, non posset agere nisi ex virtute a Deo accepta, unde tandem in Deum semper refundenda est

conservatio rei cujuscumque. Nec tamen hoc importat defectum in Deo, sed immo commendat sublimitatem divinae causalitatis, quae se protendit ad omnia quaecumque, quae quocumque modo essendi rationem habent.

548. — Disputatur inter recentiores Philosophos, num conservatio, qua Deus sustentat res creatas in esse, dicenda sit conservatio *positiva*, vel *negativa*. Supponunt conservationem dicendam esse negativam, quando ita concipiatur, ut positis rebus in esse, ipsae per se permaneant in existentia praescindendo ab hoc, quod Deus jugiter influxu suo eis existentiam impertiat; nec ab esse deficiant nisi intelligatur actus divinae voluntatis eas annihilantis.

Supponunt autem conservationem appellandam esse positivam quando ita concipiatur, ut res jugiter virtute Dei in esse substententur, ita ut supposita suspensione influxus Dei, ipsae per se in nihilum redirent, quin opus foret determinato actu voluntatis Dei eas ab esse destituentis.

Ex iis, quae supra dicta sunt, facile apparet admittenda potius conservatio positiva; adnotavimus enim quod sicut res ad obtinendam primam suam existentiam indiguerunt virtute Dei creantis; ita etiam ad ipsam prosequendam jugiter indigent virtute Dei conservantis; cum ipsae per se non habeant rationem sufficientem existentiae suae.

Ast vero secundum quemdam sensum etiam sententia de conservatione *negativa* aliquid veritatis continere dicenda est. Considerare enim oportet, cum dicitur Deus res conservare conservatione *positiva*, non esse hoc intelligendum quasi significet Deum continuare successiva quadam duratione actionem suam ad res sustentandas in esse; quia repugnat supponere in actione Dei infinita et aeterna quamcumque rationem successionis et temporaneitatis; sed oportet intelligere, quod eadem ipsa actio, qua Deus res creat, ea est, qua res conservantur in esse; et quod successiva duratio verificatur tantum ex parte rerum, quae conservantur, non autem ex parte actus Dei conservantis.

Et hoc est, quod fortasse significare intendunt assertores conservationis negativae; non esse scilicet intelligendam continuationem operationis ex parte Dei ad sustinendas res in existentia: quod certe verum est, et nemo repudiare velit.

Ex his etiam non difficile recognoscere est, quo sensu accipiendum sit vulgatum illud dictum: *conservatio rerum est continuata creatio*

Hoc scilicet intelligendum est, non quasi significet Deum ad conservandas res in esse jugiter replicare actum creandi; nec quasi significet actum creationis se coextendere succes-

siva duratione ad durationem rerum; sed in quantum significat, quod divinus actus, quo res conservantur in esse idem ipsissimus est actus, quo res ipsae e nihilo in esse productae sunt.

III.

De concursu Dei ad operationes creaturarum.

549. — Quemadmodum creaturae ex se ipsis existentiam et permanentiam in esse non habent sed a Deo, ita etiam virtutes et potentias ad operandum non ex se habent, sed a Deo. Quapropter sicuti diximus creaturas existere et permanere in esse, in quantum Deus influxu suo eas creat, et conservat; ita etiam affirmandum est creaturas non operari nisi in quantum Deus influxu suo virtutem et potentiam ad operandum, nec non et ipsum operativae virtutis exercitium ipsis impertit.

Iste influxus divinus in operationes creaturarum ille est, qui in Scholis appellatur *concursus divinus*.

Itaque eo modo, quo existentia creaturae intelligitur causari a Deo, etsi sit creatura, quae existit, ita etiam operatio creaturae intelligenda est causari a Deo, sic tamen ut operatio sit ipsius creaturae. Hoc autem ita procedit, ut intelligatur Deus esse cujuscumque operationis creaturae causa prima, et intelligatur creatura esse, respectu ad Deum, causa secunda propriae operationis.

550. — Ex quo non difficile recognoscitur impropriam esse in hoc proposito sententiam illorum, qui volunt concursum divinum ad operationes creaturarum in hoc solum consistere, ut Deus creaturis concesserit facultates et virtutes ad operandum, quibus facultatibus creaturae operationes suas emittunt, quin interveniat influxus Dei ad singulos earum actus.

Considerandum est enim, quod facultas seu potentia ad operandum per se spectata non est sufficiens ad hoc ut operationes fiant in actu: aliter posita facultate et potentia, hoc ipso essent positae operationes in actu; quod quisque videt non esse; videmus enim ex. gr. in homine hoc ipso quod habeatur potentia loquendi, non illico haberi actum locutionis; sed potentiam loquelae consistere etiam dum homo tacet.

Igitur ad hoc, ut ex potentia effluant actus requiritur, ut ipsa potentia seu facultas e statu merae potentialitatis transeat ad exercitium; et hoc requiritur in productione singulorum actuum.

Unde autem creatura attingere potest ad singulos actus rationem sufficientem, qua transeat de potentia ad exercitium efficiendi suas operationes?....

Profecto talem rationem sufficientem creatura non aliunde attingere potest, nisi a Deo; cum ipsa ex se nihil habeat nisi quod recipit a Deo.

Ergo influxus Dei est ad singulos actus creaturarum.

Videmus (ait D. Thomas) *in corporalibus, quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium motus, vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis..... Manifestum est autem, quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum coelestis corporis, sicut in primum movens corporale; ita omnes motus, tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio, est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae.* (S. T. P. 1. 2. Q. 109. A. 1.).

Objic. Si Deus influit, ut agens, in singulos actus creaturarum, singuli illi actus producuntur a Deo; ergo creaturae nihil operantur.

Resp. Deus influit, ut causa prima in singulos actus creaturarum, ita tamen, ut influxus causae primae non excludat actionem causae secundae. *Intelligendum est enim* (ait D. Thomas) *Deum operari in rebus, ita quod tamen ipsae res propriam habeant operationem.*

Inst. Unus effectus non potest esse simul a duabus causis, nisi sint causae singulae inadaequatae: Deus autem non potest esse causa inadaequata; ergo Deus non potest operari ad singulos actus creaturarum, quin operatio creaturarum excludatur.

Resp. Creatura et creator sunt *causae diversi ordinis.* Illa enim est causa secunda, hic est causa prima. Nullum autem inconveniens intelligitur in hoc quod unus effectus procedat simul a causa *prima* et a causa *secunda*, etiamsi utraque sit in respectivo ordine *adaequata.*

Objic. Si Deus operatur ad singulos actus creaturarum, operabitur etiam ad actiones peccaminosas. Hoc est absurdum: ergo non est admittendus concursus divinus ad omnes et singulas operationes creaturarum.

Resp. In actione peccaminosa duplex, secundum Scholasticos, entitas distinguenda est, nempe entitas *physica*, et entitas *moralis.* Nomine entitatis *physicae* significare intendunt, id quod in actione peccaminosa habetur, quodque etiam haberi potest in aliis actionibus non peccaminosis: ex. gr. *vociferatio*

in *blasphemia*, quae per se considerata intervenit etiam in aliis locutionibus, quae legitime ab homine proferuntur.

Nomine entitatis *moralis* intendunt significare illam *deformitatem*, sive *deordinationem*, qua actio peccaminosa constituitur peccaminosa.

Affirmant igitur Deum concurrere concursu suo ad operationem peccaminosam, quantum ad ipsius entitatem *physicam*, non quantum ad ipsius entitatem *moralem;* entitas enim physica cum sit aliquid per se non oppositum ordini, intelligi potest referri ad Deum, tamquam ad causam primam. Entitas autem moralis in actu peccaminoso, cum non sit nisi privatio et defectus, intelligitur non posse referri ad Deum tamquam ad causam; quia Deus est causa *perfectissima,* et omnino *indeficiens.*

Remanet ergo, ut entitatis moralis peccaminosae actionis sola creatura habeatur ut causa, quae sola *defectibilis* est, et capax recedendi rebellione quadam ab ordine debito.

Sicut actio (ait Angelicus) *quae peccati deformitatem habet dicitur bona, in quantum est actio, non propter hoc, quod aliquando inveniatur separata a deformitate, sed quia bonitas illa naturae deformitati substat: ita Deus dicitur esse causa illius actionis, in quantum est actio, non in quantum est deformis; non hoc modo, quod actionem faciat a deformitate separatam, sed quia in actione deformitati conjuncta hoc, quod est actionis facit, et quod est deformitatis non facit. Etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter conjuncta sunt, non oportet, ut quidquid est causa ejus quantum ad unum, sit causa ejus quantum ad alterum; sicut natura est causa oculi, in quantum ad substantiam ejus, et non quantum ad defectum caecitatis, quae ex naturae defectu incidit.* (2. Sent. D. 37. Q. 2. A. 2 ad 5.).

551. — Equidem non est diffitendum, quod ista distinctio, et veluti separatio, quam Scholastici inducunt inter entitatem *physicam*, et entitatem *moralem* actus peccati ad declarandum divinum concursum laboriosam quodammodo se prodit et captu difficilem.

Hoc autem mirum esse non debet. Semper enim mente revolvendum est, quod dum loquimur de Deo, *verba* nostra *deficiunt* a *sublimitate* objecti; ideoque imperfectissime se gerunt propter rei *ineffabilitatem.*

Itaque cogitare debemus, quod quaecumque operatio creaturae tribuenda intelligitur tamquam effectus et Deo, et creaturae. Deo tribuenda intelligitur tamquam causae primae, cujus virtute agunt quaecumque aliae causae. Creaturae vero tribuenda intelligitur tamquam causae secundae operanti subordinate ad causam primam.

Recognoscitur autem effectus quicumque referendus ad causam primam, secundum quod ad ipsam spectat, in quantum est causa prima, et recognoscitur referendus ad causam secundam, in quantum ad eam spectat, quatenus est causa secunda.

Quapropter quidquid entitatis et perfectionis habetur in effectu, intelligendum est procedere a causa prima (*principaliter*), et procedere a causa secunda (*secundario*); quidquid autem imperfectionis, et defectus in effectu habeatur, non causae primae potest tribui, quae causa est *perfectissima et indefectibilis*, sed totum tribuendum est causae secundae, in quantum ipsa sola est, quae potest deficere in operando.

Ea ferme ratione (sit venia exemplo) qua *scriptura* quae efficitur a puero sub directione manus magistri, tribuenda intelligitur et magistro et puero; magistro quidem, ut causae *superiori*, puero autem, ut causae *dependenti*. Quidquid autem perfectionis et ordinis in tali scriptura habetur, intelligitur procedere et a magistro (*principaliter*) et a puero (*secundario*), quidquid vero imperfectionis et defectus accidit, non tribuitur magistro, qui aptus est perfecte scribere, sed puero, qui intelligitur recedere a perfectione scribendi.

Simili modo peccatum, in quantum est actus defectivus, et privatus ordine debito, non Deo est tribuendum tamquam effectus, sed soli creaturae.

Actio peccati (ait D. Thomas) *est actio inordinata. Id, quod in eo est de actione, reducitur in Deum, sicut in causam: quod autem est de inordinatione vel deformitate non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati sit a Deo, sed peccatum non est a Deo..... Defectus (qui est in actu peccati) non reducitur in Deum, sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam, sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motus in claudicatione; et secundum hoc Deus est causa actus peccati, non est tamen causa peccati, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu.* (De Malo Q. 3. A. 2. et S. T. P. 1. 2. Q. 79. A. 2.).

Malum, quod in defectu actionis consistit semper causatur ex defectu agentis; in Deo autem nullus est defectus, sed summa perfectio; unde malum, quod in defectu actionis consistit, numquam reducitur in Deum, sicut in causam. (S. T. P. 1. Q. 49. A. 2.).

Et Augustinus in hoc proposito haec habet: *Nemo quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio.* (De Civit. Dei L. 12. C. 7.).

Hic autem finis sit tractatus de Theologia naturali.

METAPHYSICA

TRACTATUS TERTIUS

COSMOLOGIA

CAPUT PRIMUM

ARTICULUS PRIMUS

De Universi existentia.

552. — *Cosmologiae* nome ex graeco (*κόσμος-λογος*) adhibetur ad significandam eam Philosophiae partem, in qua agitur de *Mundo* sive de *Universo* (*).

Primum autem quod inquirendum occurrit circa *universum* hoc est, num revera *universum* existat an non?.....

Ridicula profecto hujusmodi quaestio videri debet, cum impossibile appareat ut quis serio de *mundi* existentia dubium promovere velit.....

Ast tamen adeo verum est nullum excogitari posse absurdum quod aliquis Philosophorum non dixerit, ut non defuerint, neque etiam desint aetate nostra Pseudo-Philosophi nonnulli, qui *universi* existentiam inter somnia collocare praesumpserint; contra quorum denegationes veritas defendenda est atque firmanda.

(*) Cum in Cosmologia agatur de Universo sensibili corporeo, revera non esset hujusmodi Tractatus inter partes Metaphysicae computandus, sed habendus esset ut spectans ad *Physicam*, seu ad Philosophiam *naturalem*, ut ajebant Scholastici. Cum vero apud recentiores usus invaluerit ut haec ipsa tractatio Metaphysicae accenseatur, morem invectum sequi non illicitum putavimus; praesertim quia disquisitio nostra hic maxime versatur in investigandis supremis rationibus de existentia, de origine, de perfectione, de ordine mundi; quae potius ad Metaphysicam reduci posse videntur.

553. — In duplici autem classe distingui possunt ii qui *universi* existentiam denegant. Alii enim contendunt nihil omnino certi haberi posse de eo quod in mente nostra versatur, ita ut ne de ipsa quidem sui existentia animus noster certitudinem habeat; multoque minus de caeteris rebus.

Hi *sceptici absoluti* appellantur; qui in stulta quadam sententiarum contradictione volvuntur; cum quibus proinde nulla potest consistere disputatio, eo quod prompti jugiter inveniantur ad denegandum, vel in dubium ponendum quidquid alii, ad eorum animos convincendos reponere velint.

Alii vero sunt qui *animi proprii* existentiam affirmant, et etiam affirmant existere in mente *ideas* sive *conceptus* rerum caeterarum: attamen contendunt *ideas* illas, sive *conceptus* non aliud esse quam quid mere *subjectivum*, cui nihil *objectivum* et *reale* respondet; aut saltem quod nobis non licet recognoscere et affirmare.

Hi appellari solent *Idealistae* sive etiam *Subjectivistae*.

554. — Qui et ipsi in duas classes discerni possunt. Alii enim admittunt solummodo proprium animum, ita ut caeterarum rerum, vel etiam *animorum* existentiam excludant: qui appellantur *idealistae egoistae*. Alii autem et animi proprii, et etiam aliorum animorum existentiam concedunt, exclusa tantum existentia rerum *non spiritualium;* qui appellari solent simpliciter *idealistae*.

555. — Nunc autem videt quisque idealistas cujuscumque generis sint, veritatem impugnare, quae evidenter omnibus est manifesta.

Quis enim non sentit intra se mentem nostram et de propria, et de aliarum rerum a se distinctarum existentia judicium ferre, quod nullo modo in dubium revocari potest? Quis non advertit mentem nostram non posse tali evidenti judicio firmum assensum suum denegare, quin hoc ipso incidat in absolutum scepticismum, et in apertam contradictionem? Quomodo enim mens nostra certo sibi conscia esse potest de proprio dubio circa rerum existentiam, quando in dubium vocat ipsum proprium evidens judicium, quo adstringitur ad rerum existentiam recognoscendam?.....

Et revera ab *idealistis egoistis* requirere possumus, cui fundamento innitatur judicium, quo asseverant existentiam proprii spiritus?.....

Profecto affirmabunt id fundari in *evidenti* mentis testimonio, quo ipsa sibi suam testificatur existentiam Jam vero, hoc ipsum *evidens* mentis testimonium testificatur etiam aliarum rerum existentiam; quare ergo de *hoc* dubitabimus, quando non dubitamus de *illo;* aut quomodo possumus *istud*

in dubium vocare, quin etiam de *illo* dubitandum esse censeamus?.....

556. — Qua ipsa ratione petere possumus etiam alterius generis idealistas, qui non negant aliorum *spirituum* existentiam, sed solum existentiam rerum *materialium*.

Si enim *dubium* est judicium mentis de rerum *sensibilium* existentia, quomodo *certum* esse poterit ipsum mentis judicium de existentia *spirituum*?..... Si fidem non habemus menti apprehendenti *exteriora* objecta, quomodo fidem habebimus menti contemplanti *ideas* suas, sive *subjectivos conceptus*?.....

Concludamus ergo quod qui non velit absurdo et insano scepticismo nomen dare, non potest non recognoscere ex evidenti *mentis* judicio tum existentiam proprii animi cogitantis, tum existentiam aliorum animorum, tum etiam existentiam exteriorum rerum materialium, uno verbo non potest non recognoscere existentiam universi.

Quae veritas, ut quisque persentit, *immediate* menti aperta est, nec *demonstratione* proprie tali probari potest. Illud enim tantum proprie dicitur probari demonstratione, quod cum *per se* et immediate menti non innotescat, alterius cogniti illustratione mediante, fit manifestum. Quapropter rem inutilem agere arbitramur eos, qui ad probandam adversus *scepticos* et *idealistas*, universi existentiam, argumentationibus et demonstrationibus utuntur; cum enim id quod contendunt demonstrare, sit evidenter et immediate omnibus exploratum, hujusmodi argumentationes otiosae evadunt, et naturam induunt paralogismi.

557. — Nec tamen ex hoc quod veritas aliqua *demonstratione* non probetur, existimanda est minus *firma*; immo vero cum per se et *immediate* elucescat menti, hoc ipso firmior quodammodo dici potest iis, quarum notitia ope ratiocinationis acquiritur· illud enim, quod menti *ex se* et primario resplendet, natura ipsa nobis insinuat, cujus vi ineluctabili solidatur; cum illud quod ratiocinatione deducimus, quodammodo a nostra argumentandi *arte* dependeat, quae etsi in quantum legitima est, vim suam ab ipsa natura mutuetur, eique tamquam fundamento innitatur; tamen in quantum subditur potestati nostrae defectibili, etiam defectioni obnoxia esse potest.

ARTICULUS SECUNDUS

De Natura Universi.

558. — Dum dicimus *mundum* vel *universum*, ni velimus in scepticorum albo inscribi, oportet ut *aliquid* significare intendamus, non autem *nihil*.....

Jam vero, quid est *illud* quod *universi* nomine significare intendimus?.....

Profecto si mentem nostram interrogemus, ipsa nobis hoc asseverat, se concipere *mundum* sive *universum* tamquam aliquid *a se ipso distinctum* realiter et objective existens..... Hoc etiam asseverat mens nostra, quod *evidenter* videt *mundum* sive *universum* esse *congeriem* quamdam sive *complexum* plurimarum rerum, quae invicem distinguuntur et multiplicantur, quaeque uno in ordine concurrunt ad ipsum *universum* constituendum. Haec sunt quae menti cujusque manifeste monstrantur, quaeque in dubium vocari non possunt nisi a *sceptico absoluto*, qui omni veritatis persuasioni, item et inquisitioni renonciat.

Quaenam autem ratio est, qua *universum* existit?.... Quaenam est ipsius natura?.... Supponere ne possumus mundum ipsa sua essentia *a se* existentiam habere?....

Fuit quorumdam ex antiquis Academicis sententia, quod mundus natura sua *a se* et *necessario* existeret. At vero quis non videt mundum, eo ipso quod constituitur, et componitur *multitudine* rerum inter se distinctarum, non posse esse ens *necessarium*, *absolutum*, *existens a se?.....*

Intelligimus enim *ens a se* non esse nisi *unum, infinitum, immutabile* etc.

Haec autem attributa omnia videmus repugnare *universo* in quantum componitur ex *multis, variis, distinctis*, ideoque *finitis* entibus, quae motui, mutationibus, alterationibus jugiter sunt obnoxia.

Hinc recognoscere est *mundum* esse *ens contingens*, sive entium contingentium complexum, quae existendi rationem non habent *ex se*, sed ab alio acceptam.

Hoc autem importat quod *mundus* de non existente factus sit existens per alterius entis potentiam, quod ipsum *e nihilo eduxerit*, sive *creaverit*.

Unde ex mundi *natura* inspecta intelligitur ipsum esse ab alio *creatum*, ejusque auctorem esse ens *infinitum, a se* et necessario existens, quod dicitur Deus.

ARTICULUS TERTIUS

I.

De Pantheismo.

559. — Doctrina, qua affirmatur *universum* esse complexum *plurium* rerum inter se distinctarum et contingentium, quae a supremo ente *infinito* per creationem originem ducunt, impugnatur directe ab iis, qui *pantheistarum* nomine vocantur.

Sciendum enim est jam inde ab antiquis seculis quosdam fuisse *falsi* nominis philosophos, qui contendebant *universum* non esse nisi *unum ens*, non esse nisi *unam* substantiam, quae *a se* et aeterno existeret.

Illa autem *pluralitas* et *distinctio* rerum quae nobis apparet in *mundo*, secundum tales philosophos non est nisi apparentia quaedam, qua *unica substantia mundialis* manifestatur sub diversis et variis *modificationibus*.

Hanc sententiam recentibus temporibus innovavit Benedictus Spinosa ex judaica religione refractarius, inde omnino incredulus, qui in quodam suo opere quod titulo *Ethicae geometrice demonstratae* appellavit, probare conatus est nihil aliud existere, nisi unicam substantiam duobus praeditam attributis, *extensione* scilicet et *cogitatione*.

Quae substantia *infinita* est, et fatali quadam seu essentiali necessitate evolvitur, et manifestatur sub duplici indicato *attributo*: ita ut in quantum se evolvit sub *attributo extensionis*, appareant *corpora*: in quantum se evolvit sub attributo *cogitationis*, appareant *spiritus*.

At *corpora* non sunt *substantiae*, *spiritus substantiae* non sunt, sed sunt tantum *apparentiae* et *manifestationes unius substantiae infinitae*, praeter quam *nihil* est.

Haec *infinita substantia* appellatur nomine *Dei*; cumque *omnia* quae apparent non sint nisi ipsa *substantia*, quatenus se evolvit, et se manifestat; infertur quod omnia identificantur cum ea ipsa substantia, quae dicitur *Deus*; ideoque quod *omnia sint Deus* unde nomen oritur *pantheismi*, quod a graeco sumitur ad significandum systema quod asserit *omnia esse Deum*.

560. — Systema hujusmodi hac ipsa nostra aetate fautores habuit non paucos, praesertim inter Germaniae et Galliarum philosophos; de quibus aliquid breviter hic attingere opportunum ducimus.

Itaque Theophilus Fichte commentus est nihil aliud exi-

stere praeter *subjectum* cogitans (quod ab ipso appellatur *ego*), quodque intelligitur ex se nullo esse limite circumscriptum; et quod activitate sua essentiali *ponit* seu potius effingit *objecta* quae non sunt ipsum (nempe *creat* illud quod dicitur *non ego*). Unde in tantum intelliguntur *objecta* esse *extra* mentem cogitantem, in quantum ipsa mens semetipsam *ponit* sub diversis respectibus, et determinationibus in ordine ad se.

Fridericus Guillelmus Schelling reputavit admittendum esse *absolutum objectivum* in quo omnia sunt veluti absorpta, et identificata nedum quae apparent objecta, sed ipsum etiam subjectum.

Quod *absolutum* fatali quadam necessitate eget se evolvere, et manifestare sub diversis immo etiam contrariis aspectibus; ita tamen ut tandem omnis *differentia* in *absolutam indifferentiam* resolvatur; atque ex perpetua *diversorum* contrarietate et identificatione, *progressus* quidam *indefinitus* adimpleatur, quo obtento habebitur *infinitum purum*, quod modo non est propter *contrariorum* admixtionem.

Godefridus Guillelmus Hegel *puram* tantum et absolutam *cogitationem* seu *ideam* admittere voluit, quae necessario quodam et fatali ordine se explicat, quaeque omnem *intelligibilitatis* et *realitatis* rationem comprehendit. Haec *idea* quae pure *logica* est, et omnino *impersonalis*, est *principium* omnium tum in ordine intelligibili, tum in ordine reali, quae proinde *Deus* est appellanda. Igitur nomine Dei intelligitur *ideale absolutum*, quod actu spontaneo se evolvit, secundum quasdam determinationes sive *momenta*, quibus omnia tum *rationalia*, tum *realia* repraesentantur: unde Deus non est quid *actuale* et subsistens, sed ex ipsa omnium apparentium effectione, et fatali explicatione, successive emergit.

Henricus Jacobi statuit admittendum subjectum *cogitans* nativa quadam praeditum dispositione seu *fide*, qua fertur ad recognoscendum Deum, ejusque manifestationes; ita tamen ut scientia proprie dicta, nec de Deo, neque de ipsius manifestationibus haberi possit.

Victorius Cousin affirmat admittendum esse infinitum et non aliud nisi ipsum *infinitum*: quod est simul *unum* et *multiplex*, *individuum*, et *totalitas*, *Deus*, *natura*, et *humanitas*. Cui doctrinae non pauci e Gallicis scriptoribus adhaerent, eamque etiam ad disciplinas tum morales, tum politicas, tum juridicas traducunt maximo cum veritatis detrimento.

H. Ahrens affirmat admittendum esse ens supremum duabus veluti praeditum dotibus, *infinitate* scilicet, et *inconditionalitate* quibus omnia produntur, et repraesentantur. Negat existere *res creatas a Deo distinctas*, asseverans, quod si quod

ens admitteretur a Deo *distinctum*, hoc ipso admitteretur *duplex infinitum*. Quapropter ea quae nobis *creata* apparent non sunt nisi *divini* esse manifestationes diversae et oppositae, in quarum unitate et identitate consistit *esse Dei* (*).

II.

De Phantheismi absurditate.

561. — Diximus jam menti nostrae *evidenter* manifestum esse *plura* et *distincta* entia existere, quibus in uno ordine comprehensis constituitur id quod appellamus *mundum* sive *universum*.

Ex hac ipsa *evidenti* nostra cognitione, illico, et per se manifestatur absurditas *pantheismi*, quo denegatur *pluralitas* rerum et *multiplicitas*, *ad unitatem* substantiae adstruendam.

Equidem *modus* et ratio qua ista rerum *pluralitas* constituitur, et intima relatio substantialis *distinctionis*, quae intercedit inter entia *finita* et ens *infinitum* a quo ipsa procedunt, non omnino, et adaequate comprehendi potest intellectu nostro limitibus circumscripto; at vero quod in re talis substantiarum *multitudo* et *distinctio* habeatur, adeo manifeste et evidenter mentis nostrae oculis monstratur, ut revera non opus sit argumenta inducere ad *pantheisticam* doctrinam refutandam.

Sicuti enim veritates immediate manifestae non indigent ratiocinali demonstratione ut probentur; ita etiam ad manifesta absurda damnanda argumentis uti opus non est.

Quoniam autem pantheistae ex intima incomprehensibilitate veritatis motiva desumunt ad ipsam veritatem vel aperte impugnandam, vel ad deformandam aequivocis et falsis expositionibus; quaedam hic exponere opportunum erit, quibus eorum denegationes et fallaciae refutentur.

562. — Jam ex iis quae supra indicavimus circa diversas pantheismi formas, facile quisque videre potest, hujusmodi doctrinam, quavis ratione exponatur, ad hoc tandem reduci ut admittatur *unica substantia*, seu unicum *esse*, praeter

(*) Mirum non esse debet quod in expositione istarum pantheismi opinionum appareat conceptuum confusio maxima, et dictionum fere impenetrabilis obscuritas. Considerandum est in primis quod *error*, ut *error*, nunquam potest claris et definitis expressionibus illustrari, quia hoc solius veritatis proprium est. Deinde etiam notare est quod, ut plurimum, hujusmodi systemata a Germanicis idealistis prodiere, qui ingenii exlegis commenta implicatis locutionibus obnubilare, quasi sublimia jactantes, delectati sunt.

quod *nihil aliud* revera existat. Haec *unica substantia* vel denominatur *Brahma* (sive *ens indeterminatum*), secundum antiquorum *Indorum* dictum; vel appellatur *universalitas* secundum Plotinum; vel nuncupatur *unum* secundum Jordanum Bruno; aut dicitur *infinitum (Deus)* secundum Spinoza; vel appellatur *absolutum subjectivum* secundum Fichte; vel denominatur simpliciter *absolutum* (sive *differentia absoluta*), ut placet Schelling; aut nuncupatur *idea pura*, secundum Hegel; vel dicitur *ens supremum* secundum Ahrens; aut appellatur *unum-varium*, secundum Cousin; vel tandem dicitur simpliciter *substantia*, secundum Lamennais, et alios. Hoc vero commune est placitum inter pantheistas cujuscumque generis, quod *substantia unica* se se exerat in quasdam *manifestationes* sive repraesentationes, unde apparet *universum*; quod tamen realiter et absolute est unum et idem cum ipsa infinita substantia.

563. — Recognoscitur autem non *unicam* tantum esse admittendam substantiam, sed *plures* et *diversas* existere, ex hoc quod manifeste nostrae experientiae monstrantur *res* numero et specie inter se *distinctae*, quarum *una* intelligitur non esse *alia*. Ita ex. gr. videmus hominem certe non esse lapidem, ignem non esse aquam, Petrum non esse Antonium etc. Nec fides *evidenti* nostrae experientiae denegari potest, quin *absolutus* admittatur *scepticismus* qui, ut alibi diximus, insana contradictione laborat.

Praeterea si *unica* admittatur *substantia*, ea simul oppositis attributis et modificationibus praedita esse reputanda erit: quod est manifeste absurdum. Et revera videmus, ex. gr. inter homines alium aegrotare, alium se bene habere; videmus alium affirmare, quod alter negat; alium honeste agere, alium inhoneste; videmus inter corpora aliud una figura, et qualitate, aliud diversa immo et contraria figura, et qualitate donari. Si *unica* foret *substantia*, ea ipsa *substantia* simul esset aegrotans et non aegrotans, affirmans id ipsum et negans, honeste agens et inhoneste, alba simul et nigra, rotunda et quadrata, dulcis et amara; idest alba et non alba simul, rotunda et non rotunda, dulcis et non dulcis, etc.

564. — At pantheistae affirmant ea *plura* et distincta entia, quae nobis videntur existere, non esse revera *entia*, sed modificationes varias, et diversas *unius entis* sive *substantiae*, quam ipsi admittunt.

Sed hoc non est nisi verbis ludere. Etenim manifesta experientia nobis monstrat ea *entia plura*, quae existere recognoscimus, realiter esse *substantias*, non autem meras *modificationes*. Et revera quis non videt, ex. gr. *equum*, *arborem*,

hominem. etc. esse *substantias* proprie dictas?..... Quid enim intelligitur nomine *substantiae*, nisi *ens subsistens* cui *tamquam subjecto inhaerent modificationes?* Quis autem non videt inter alia, equum esse ens *subsistens* cui tamquam subjecto inhaeret, ex. gr. *color*, qui est ejus *modificatio?* Quis non novit *arborem* esse ens *subsistens*, cui tamquam *subjecto* inhaeret, ex. gr. *viror*, qui est ejus *modus* sive *accidens?* Cui non est compertum *hominem* esse *ens subsistens*, cui tamquam subjecto inhaeret, ex. gr. *doctrina*, *modestia*, *nobilitas*, etc. quae sunt ejus *modificationes accidentales?*

Quae veritas *communi* etiam naturae sensu confirmatur. Videmus enim in omnium linguis nomina in duplici ordine distingui, nempe in *substantiva* et in *adjectiva*, quo significatur id esse omnibus persuasum, quod *substantiae* existunt *plures* et distinctae diversis nominibus *substantivis* indicatae; quibus diversae intelliguntur inhaerere *modificationes* diversis nominibus *adjectivis* exprimibiles.

565. — Audiamus modo quibus rationibus contra assertam veritatem, insurgunt pantheistae ad propriam tuendam sententiam.

Objic. *Substantia* est id quod *per se* subsistit; atqui quod *per se* subsistit est solum ens *absolutum* et *infinitum*, quod non potest esse nisi *unicum*. Ergo *unica* tantum debet esse *substantia*.

Resp. Equidem *substantia* est id cui competit *per se* subsistere; atqui potest dari aliquid *per se* subsistens praeter ens *absolutum* et *infinitum*; ergo non necesse est *unicam* admittere *substantiam*.

Inst. Subsistere *per se* idem est ac subsistere *a se;* atqui subsistere *a se* est proprium solius entis infiniti, et absoluti; ergo solum ens infinitum et absolutum est *substantia;* ergo praeter ipsum nulla *substantia* dari potest; ergo *unica* est admittenda substantia.

Resp. Subsistere *per se* non significat idem ac subsistere *a se*. Etenim subsistere *a se* importat quod ens subsistens proprium *esse* habeat *a se*, non acceptum *ab alio*, et hoc est proprium solius entis *absoluti* et *infiniti*. Subsistere autem *per se* hoc solum importat ut ens subsistens tale sit quod subsistat in *proprio esse* non indigens subjecto, cui inhaereat; etsi tamen *esse* acceperit *ab alio*. Hujusmodi autem subsistentia *plura* possunt esse, et sunt in facto: ergo non una est admittenda *substantia*.

Inst. Atqui, quod dicitur habere *esse* acceptum *ab alio* non intelligitur esse *substantia:* ergo substantia est solum *ens absolutum* et *infinitum* quod habet *esse a se*.

Resp. Quod habet *esse* acceptum *ab alio* non intelligitur quidem esse *substantia prima* et *absoluta*, sed probe intelligitur esse *substantia secunda* et *finita*, quae in suo ordine veraciter est *substantia*, quia subsistit in proprio *esse* nec indiget inhaerere *alteri subjecto*, ut subsistat.

Inst. Id quod dicitur habere esse acceptum *ab alio* intelligitur indigere *alio* a quo recipit *esse*; ergo non est *substantia*.

Resp. Substantia *secunda* et *finita* intelligitur quidem indigere alio (nempe ente absoluto et infinito) tamquam *causa* sua, a qua accipit *esse*, et conservatur in esse; non autem intelligitur indigere ente *absoluto* tamquam subjecto, cui inhaereat; etenim intelligitur subsistere in *proprio esse*; ideoque veraciter et proprie per se *esse substantia*.

Inst. Atqui *ens absolutum* non potest esse causa alterius entis a se *distincti*, quod subsistat *in se*, et non in ipso ente infinito; quia tale ens evaderet *aliud infinitum*: ergo illud quod dicitur habere esse acceptum ab *ente infinito*, non potest esse *substantia*.

Resp. Substantia *secunda*, quae *causatur* ab ente *infinito* et subsistit in *proprio esse*, non evadit ex hoc ens *infinitum*, sed immo intelligitur esse *ens finitum*, distinctum ab *infinito*, uti effectus distinctus a propria causa.

Inst. *Illud esse* quod substantia *secunda* acciperet ab ente *primo*, esset ipsum *esse* entis *infiniti*; ergo esse *unius* non distingueretur ab esse *alterius*; ergo essent *duo* et *unum*; ergo essent *distincta* et non *distincta* etc. quae omnia sunt absurda.

Resp. Illud esse quod substantia *secunda* recipit ab *ente primo*, non est ipsum *esse* entis *infiniti*; sed est *aliud* esse *distinctum* et *proprium* substantiae secundae, quod *causatur* et *ponitur* in actu per *virtutem* supremam entis *absoluti*.

Inst. Atqui illud *esse*, quod dicitur poni in actu ab ente absoluto *educeretur* ab ipso *esse* entis *absoluti*: ergo illud esse, quod acciperet substantia *secunda*, non distingueretur ab ipso *esse* entis absoluti.

Resp. Illud *esse* quod ponitur in *actu* ab ente *absoluto* causando substantiam *secundam* non proprie educitur ab ipso *esse* entis *absoluti*, sed per virtutem supremam entis absoluti *creatur*, ideoque distinguitur ab *esse* entis *absoluti* quantum distinguitur *creatum* ab *increato creatore*.

Inst. Atqui hoc admittere est absurdum; nam *creatio* est impossibilis; siquidem dum dicitur *creatio* intelligitur *eductio rei e nihilo*: manifestum est autem *e nihilo nihil fieri posse*.

Resp. Hoc dictum: *Ex nihilo nihil fieri potest* verum est in quantum intelligatur significare quod *nihil* non potest esse

causa neque *efficiens*, neque *materialis* cujusvis rei. Evadit autem falsum hujusmodi dictum si accipiatur ad significandum, impossibile esse, ut ens *absolutum*, virtute sua res a se *distinctas* ponat in actu *nihilo praesupposito*. Cum enim intelligamus *ens absolutum* praeditum esse potentia *infinita*, intelligimus ipsum posse efficere ut aliquid *ex non ente* fiat *ens*, idest ex *possibili* fiat *existens;* et hoc est quod significare intendimus, dum dicimus *creationem* seu *eductionem rei e nihilo.*

Inst. Dum dicitur res aliqua *educi e nihilo* constituitur *nihilum* tamquam *terminus* unde res extrahatur: hoc autem intelligitur esse absurdum: ergo absurdum est supponere *creationem.*

Resp. Dum dicitur res *educi e nihilo* seu *fieri ex nihilo*, non constituitur *nihilum* tamquam *terminus* unde res extrahatur, sed solum indicatur ordo, quo concipimus rem *de non existente fieri existentem.*

Inst. Absurdum est supponere quod *non ens* fiat *ens;* importaret enim ut *nihil* fieret aliquid; ergo absurdum est supponere *creationem.*

Resp. Absurdum est supponere quod *non ens* fiat ens, supponendo quod ipsum nihil sit *subjectum* cui tribuatur *esse.* At vero hoc non est quod significatur nomine *creationis;* sed significatur proprie quod illud quod fit *ens* accipit *esse*, et fit *existens de non existente;* idest non praesupposita existentia sui, aut materiae unde sit factum.

Inst. *Infinitum* est *totum esse:* ergo *praeter* ipsum nihil aliud esse potest; ergo creatio est impossibilis.

Resp. Infinitum est *totum* esse in quantum in eo *nihil* deest realitatis. *Praeter* infinitum autem (idest ab ipso *distinctum*) potest esse *aliquid aliud;* nempe *finitum* ab eo *creatum;* ergo *creatio non est impossibilis.*

Inst. Si *realitas* entis *finiti* esset *alia distincta* a realitate entis *infiniti*, talis realitas in esse infinito deesset, eique intelligeretur esse adjungibilis; quod importaret *infinitum* non esse *infinitum.* Hoc autem est absurdum; ergo absurdum est admittere creationem.

Resp. Realitas entis *finiti* non deest in ente *infinito*, quia *ens infinitum eminenter* continet quamcumque realitatem entis *finiti* ab eo creati; ergo nulla entitas enti infinito intelligitur *adjungibilis:* ergo nullum absurdum procedit ex hoc, quod admittatur *creatio.*

Inst. Mens nostra non intelligit quomodo virtus entis *absoluti* etsi *infinita*, efficere possit ut *existat* quod *non existit*, scilicet ut *sit* quod *non est:* ergo absurdum est admittere creationem.

Resp. Virtus *infinita* entis absoluti creando non efficit ut *existat*, quod *non existit*, ut *sit* quod *non est*, quasi faciat simul rem *esse* et *non esse*, *existere* et *non existere*, sed efficit ut *existat* et *sit* aliquid non praesupposita ejus existentia nec aliquo alio praesupposito existente, ex quo ipsum fiat. Equidem mens nostra *finita* non potest *adaequate comprehendere modum*, quo *creatio* (quae opus est entis *infiniti*) adimpletur; sed ex hoc non est dicendum quod mens nostra *non intelligat*, pro modo capacitatis suae, et *creationem* revera esse admittendam, et *quid* importet *creatio* quantum sufficit ad repellendas rationes quibus *creatio* apparet *impossibilis* Aliud enim est quod nos non valeamus mente nostra creationem adaequate *comprehendere* et verbis explicare; aliud est quod creatio intelligatur ut quid absurdum et impossibile. Nemo enim ignorat plura esse quorum essentiam intimam et naturam adaequate comprehendere non possumus, quae tamen non inde absurda aut impossibilia censentur.

566. — Pantheistae ex hoc quod mente non *comprehendant* modum quo *creatio* verificatur, moventur ad ipsam creationem denegandam, inducendo sententiam quae manifestissimae evidentiae repugnat. Quid enim magis manifestum quam existentia *plurium* et *distinctarum* substantiarum?....

Profecto mens nostra non penitus videt, et lingua nostra non valet verbis explicare, quomodo agat *infinitum* in causando substantias *finitas*: sed quid inde?.... Repudiabimus ne apertum *factum*, eo quod ejus essendi intimam rationem penetrare non possumus?... Cur potius mysterium oculis nostris arcanum non profitebimur?...

Neque dicant pantheistae mysterium declinari dum eorum subscribatur doctrinae; doctrina enim pantheistica, dum contendit vitare *mysterium* inducit absurdum. Mens autem nostra *finita* a mysterio abhorrere non debet, bene vero debet abhorrere ab absurdo.

567. — Cavendum etiam est ne ad evitandam difficultatem, quae occurrit menti nostrae in investiganda *creationis* natura, ad falsum de hoc supremo *facto* conceptum nobis efformandum declinemus.

Quod quidem evenisse putamus Victorio Cousinio, cui cum videretur impropria vulgaris definitio, seu potius indicatio, quae de creatione afferri solet, placuit naturam *creationis* sequenti fere modo exponere.

Creare est quid, quod facillime mente concipitur; nam hoc est quod jugiter nos ipsi agimus. Et revera nos *creamus* quotiescumque actum liberum activitatis nostrae emittimus.... Actum enim istum referimus ad *nos ipsos* tamquam ad *causam*, quin

ad aliam *causam* referamus. Ergo respectu ad illum *actum* sive *effectum* nos *creatores* sumus. Igitur *causare* est *creare*. Sed istud *causare* non est *educere e nihilo*, bene vero est *educere de nostra facultate*, sive *educere de nobis ipsis*.... Et haec est *creatio* quae competit nobis. *Creatio* autem *divina* ejusdem est naturae.... Deus *creando universum*, non illud *eduxit e nihilo*, sed *eduxit ex se ipso*, *eduxit ex sua potentia causationis et creationis*.

568. — Ex quibus dictis recognoscitur Cousin non attigisse verum sensum illius expressionis, qua dicitur *creatio esse eductio rei e nihilo*. Nemo enim supponit *creationem esse ex nihilo*, hoc sensu quod non requiratur *causa effectrix*; neque quis putat Deum *creando* non uti virtute *potentiae suae infinitae*; sed dicitur *creatio esse eductio e nihilo* ex parte objecti creabilis, in quantum *creatio* importat, ut efficiatur in actu *aliquid*, nihilo praesupposito existente ex quo tamquam ex *materia* ipsum fiat. Et hoc est quod verificatur in *creatione* proprie dicta, quam solum ens *infinitum* efficere potest. Illa vero *creationis* species, quam nos videmur efficere dum rationali nostra activitate aliquid agimus, non est nisi quaedam *umbratilis creatio*, cum activitas nostra etsi elevatissima, tamen semper talis sit, quae necessario aliquid *praesuppositum* requirit, sine quo non ageret.

Deinde etiam observandum est, quod ratio explicandi creationem, qua utitur Cousin, inducit ad admittendum *universum* non distingui *substantialiter* a Deo; cum enim dicatur Deus *educere universum non e nihilo, sed ex semetipso*, videtur Deus ipse dici *materia* universi; atque esse Dei ab ipso esse universi non esse diversum et *distinctum*. Quod ut quisque videt inducit ad pantheismum, cujus falsitas jam patet ex dictis, quin opus sit aliud ultra hic adjungere ad ipsum refutandum.

ARTICULUS QUARTUS

I.

De Casualismo.

569. — Fuit quorumdam ex Epicureorum grege sententia, quod universum existeret *casu*. Quae sententia *casualismus* appellari solet; et *casualistae* ejus assertores denominantur.

Talis autem doctrina sequenti ratione exponebatur.

Distinguebant in primis in *universo* id quod dicebant ejus

substantiam sive *materiam*; et id quod appellabant ejus *formam* sive *modum*, quo *materia* disposita est, unde *universum* resultat. Affirmabant *materiam* ex qua resultavit *universum*, fuisse multitudinem infinitam *atomorum*, seu *moleculorum*, quae aeterno et *a se* existebant. Versabantur autem hujusmodi *atomi in vacuo infinito*, in quo sempiterno et essentiali motu movebantur a summo deorsum per lineas parallelas. Erant tales *moleculae* magnitudine exiguissimae, ita ut nec oculis visibiles fuissent, nec ullo modo divisibiles in subtiliores. *Figura* erant inter se diversissimae ita ut ex ipsis variae et multiplices intelligerentur combinationes efformabiles. Accidit *casu* ut, in motu suo *moleculas* a lineis consuetis deflecterent; et inde evenit ut simul concurrerint diversis modis ad ea constituenda *objecta* quibus modo videmus *universum* constare: et sic enata est hujus mundi structura et *forma*.

570. — Ex ipsa hujus systematis expositione, manifeste ejus absurditas monstratur.

In primis enim requirere possumus a *casualistis*, unde ipsis notum fuerit id, quod enunciant de aeterna illa *atomorum* existentia et agitatione, quam adeo firmiter asseverant ac si ipsi testes extitissent? Deinde dicimus absurdum esse supponere existentiam multitudinis atomorum quae singulae *a se* habuerint esse: intelligimus enim *ens a se* non posse esse nisi *unum* et *infinitum*. Adhuc etiam dicimus absurdum esse admittere *deviationem* illam, quam dicunt evenisse in *motibus atomorum*; cum enim motus atomorum dicatur *sempiternus* et *essentialis*, hoc ipso intelligitur esse *immutabilis*, in quo nulla *deviatio* potest intervenire.

571. — Quomodo autem (si etiam ab istorum praesuppositorum absurditate praescindere velimus) intelligi potest actualis mundi forma, sive *dispositio* originem habere *casu*? cui non est manifestus *ordo* qui in ista *universi* constitutione elucet? Quis autem affirmare velit *ordinem* istum permanenter oriri et consistere *casu*, quando quisque intelligit ea quae dicimus *casualiter* evenire, in quantum *casualia* non *ordinate* et *constanter* succedere, sed incertissime, et inconstantissime, se habere?

Profecto Epicurei ludunt verbis ad fucum faciendum, et ad fallacias texendas. Et revera; quid proprie significat hoc nomen *casus*?... Si mentem Epicureorum investigare velimus non difficile putabimus eos in hoc proposito nomen *casus* assumere voluisse ad declinandam necessitatem assignandi *causam effectricem*, qua hujus mundi existentia ortum habuit. Visum est enim ipsis satis respondisse quaerenti, quaenam fuerit *causa efficiens* mundi.... affirmando quod mundus enatus est

casu. Sed quid valet talis' responsio? Vel significat eos istis verbis velle jocari, ne interrogationi propositae respondeant; et tunc ea est responsio quae nihil respondet. Vel significat quod mundi *existentia* ortum habuit *sine ulla causa*; et tunc admittunt aliquid *in existentiam* venisse absque *principio* ipsum *producente* in esse; quod est manifestum absurdum. Vel tandem significare volunt *causam* mundi *effectricem* fuisse ipsum *casum*: et tunc ab ipsis requirendum erit, num *casus* sit *aliquid* vel *nihil*? Si affirmare velint *casum* esse *nihil*, idem est ac dicant *causam efficientem hujus mundi* esse *nihil*: unde reincident in absurdum superius notatum. Si vero affirment *casum* esse *aliquid* tunc ab eis sciscitabimur quid sit hoc *aliquid* quod ipsi nomine *casus* indicare praetendunt?...

Nec cessabimus eos urgere donec fateri cogantur illud *aliquid* quod admittendum est tamquam *causa efficiens* universi non aliud esse posse, nisi *ens absolutum* et *infinitum*, quod ipsum *universum* e *nihilo* eduxerit creando. Unde concludere erit casualistas dum affirmant *universum* existere *casu*, vel affirmare *nihil*, vel pronunciare *absurdum* inconcepibile, vel si quid *veri* dicere velint, oportere tandem ut nomine *casus* id significare intendant quod a nobis denominatur *ens infinitum*, *creator*....

Neque etiam postremum hoc eis concedere possumus, cum non liceat profanam istam vocem *casus* sacrilego ausu detorquere ad significandum supremum illud ens, cujus sanctum et terribile nomen vix humana lingua digna est pronunciare.

Ast vero tandem, quid sibi vult in communi nostro dicendi modo hoc nomen *casus*?...

Profecto nihil aliud apud homines hac voce significatur, nisi *eventus quidam qui nobis accidit inopinatus*.

Igitur qui affirmat mundum existere *casu*; dum velit hoc nomen sensu proprio assumere, nihil aliud tandem affirmat, nisi quod mundi existentia sit eventus qui nobis accidit inopinatus.

Quid autem hoc pertinet ad quaestionem, qua agitur de mundi natura et origine?... Undenam *praevisio* nostra aut scientia, aut expectatio referenda intelligitur ad eventum, quo primo extitit *universum*, ad hoc ut dicamus talem eventum nobis accidisse *inopinatum*?...

Si ergo Epicurei nomine *casus* uti velint secundum communem intelligendi modum, fallacibus ineptiis manifestissime implicantur.

572. — Caeterum, absolute loquendo, intelligitur inconcepibile esse *factum* quodcumque, quod sit revera, et sim-

pliciter *casuale*: etenim *casuale* non est, quod non est *inopinatum*; impossibile autem est quod *aliquid* eveniat omnino *inopinatum*, scilicet *praeter intentionem* cujuscumque mentis: nam quidquid *evenit*, *causam* sui *effectricem* habeat, necesse est; quae causa vel intelligitur esse simpliciter causa *prima absoluta*, vel intelligitur esse causa *secunda*. Si intelligitur esse causa *secunda*; jam hoc ipso intelligitur esse ipsa *dependens* a causa *prima*: unde tandem quicumque *eventus* ad causam *primam* necessario referibilis intelligitur. Causa autem *prima* infinita *intelligentia* sua omnia comprehendit, ita ut menti suae supremae nihil possit accidere *inopinatum*. Ergo absolute loquendo nullum potest esse *factum* revera et simpliciter *casuale*; cum quilibet effectus tandem intelligatur referendus ad causam absolute *primam*; cujus cognitioni nihil *inopinatum* accidere potest. Audiamus modo quibus argumentis contra assertam veritatem insurgant *casualistae*.

Objic. *Ordo* ille qui in universo apparet revera non est *ordo*, sed est quaedam fortuita rerum dispositio, et combinatio, quam phantasia nostra sibi effingit tamquam quid *sapienter* et *regulariter* constitutum.

Resp. *Ordo* qui elucet in mundo, adeo manifestus est, ut qui velit illum denegare, impugnet evidentem veritatem. Quis enim non novit regulatas temporum vicissitudines, quis non videt constantem rerum agendi rationem, quis non experitur opportunissimam et stabilem legum naturalium dispositionem ad certos et determinatos effectus obtinendos etc? Qui supponere velit hoc totum esse imaginationis nostrae figmentum, ille etiam supponere poterit nos ad libitum nostrum mundanas vicissitudines effingere posse, hocque esse in nostra potestate, ut imaginatum *ordinem* rerum transmutemus. Quod adeo absurdum manifestatur, ut ne ipsi quidem idealistae velint pronunciare.

Inst. Inter combinationes *casuales* possibiles fuit etiam actualis mundi dispositio: ergo possibile fuit ut mundus *casu* eveniret: ergo nihil absurdi est in systemate casualismi. Sicut enim intelligitur possibile esse ut ex literarum congerie variis et indefinitis modis projectarum, fortuito *poema* quoddam enascatur; pari ratione supponere possumus mundum ortum esse ex fortuito atomorum concursu.

Resp. Falsum est quod actualis mundi dispositio enumeranda sit inter possibiles combinationes *casuales*. Etenim ad hanc combinationem supponendam praesupponere oportet existentiam *atomorum* et existentiam *motus* in ipsis *atomis*. Unde autem et *atomi*, et earum *motus* existerent?... Num *casu*?... Sed *casus* non potuit esse *causa*, uti jam supra demonstravi-

mus. Ergo *causa* quaedam *suprema* erit admittenda a qua et *atomi* et earum *motus* originem ducant. Hac autem causa *suprema* admissa, intelligitur nihil *casuale* respectu ad ipsam evenire posse. Ergo actualis mundi dispositio, proprie loquendo *casualis* esse non potuit: ergo non potest enumerari inter combinationes *casuales*. Sicuti etiam proprie loquendo coagmentatio literarum, quae supponitur evenire posse ex replicata ipsarum literarum projectione ad efformandum *poema*, etsi daretur possibilis, non esset tamen dicenda *casualis*; quia semper necessario praesupponitur *causa intelligens*, literarum et poematis auctrix; unde tollitur ratio *casualitatis* simpliciter dictae.

ARTICULUS QUINTUS

I.

De perfectione mundi.

573. — Perfectum dicitur ens in quo nihil deest eorum, quae ad ejus essentiam, ad ejus integritatem, ad ejus proprietatum convenientiam spectant.

Quaeritur num mundus iste noster *perfectus* sit dicendus an non?...

Facile autem quisque sibi persuadere potest mundum istum perfectione sibi convenienti praeditum esse, quando consideret ordinem et congruitatem qua singulae ipsius mundi partes sibi invicem respondent, et legum constantiam atque opportunitatem, qua omnia ejus membra simul concurrunt ad fines proprios prosequendos.

574. Nec contra mundi perfectionem facere putandum est quod videmus in mundo esse mala, esse deordinationes, esse contrarietates etc. Etenim ea omnia quae in mundo eveniunt, etiam mala, et deordinationes, et contrarietates, eveniunt secundum leges ordinis ipsi mundo convenientis; quapropter etsi in particularibus rebus quaedam accidant, quae particularem imperfectionem inducunt; tamen in *universo* per se considerato non inducitur deordinatio et imperfectio, quatenus omnia accidunt secundum universales et providentissimas leges ex quibus resultat ipsius universi ordo et perfectio.

Circa quod notare oportet cum Angelico Doctore quod: *Creatura corporalis secundum suam naturam est bona; sed non est bonum universale; sed est quoddam bonum particulare et contractum: secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in eo contrarietas, per quam unum contrariatur alteri,*

licet utrumque in se sit bonum. Quidam autem aestimantes res non ex earum natura, sed ex proprio commodo, quaecumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur; non considerantes quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri, vel eidem, quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset si secundum se corpora essent mala et noxia. (S. T. P. 1. Q. 65. A. 1. ad 2.)

575. — Nec etiam facit contra mundi *perfectionem* ratio illa quam quidam inducunt dicentes, quod si mundus esset perfectus, mundus esset idem ac Deus; vel quod mundi perfectio perfectioni Dei superaddita faceret *aliquid* perfectum *magis* quam sit perfectus Deus *ex se;* quorum utrumlibet est absurdum.

Etenim considerare oportet quod perfectio mundi, quantumvis maxima supponatur, nunquam esse poterit eadem ipsa perfectio Dei; quia perfectio Dei est perfectio propria entis *infiniti*, perfectio autem propria mundi non potest esse nisi perfectio entis *creati* et *finiti*. Nec imaginari licet quod perfectio mundi adjungatur perfectioni Dei quasi aliquid ei superadditum, ut inde *major* resultet perfectio quam sit ipsa Dei perfectio per se: etenim (ait Angelicus) *Bonum creatum se habet ad bonum increatum sicut punctum ad lineam, cum nulla sit proportio unius ad alterum. Unde sicut lineae additum punctum non facit* majus, *ita nec bonum creatum additum bono increato, facit* melius. *Vel etiam quia tota ratio bonitatis omnium bonorum est in Deo: unde non potest sibi fieri additio alicujus boni, quod in ipso non sit.* (In 3. Sent. D. 6. Q. 2. A. 3. ad 1.)

II.

De casu, fortuna, et de fato in universo.

576. — Diximus perfectionem mundi constare nedum ex integritate ejusdam essentiae, sed etiam ex regularitate et ordine legum quibus regitur.

Jam vero in hoc proposito duplex diversa sententia discutienda occurrit.

Quidam enim, qui *casualistae* appellari solent, etsi non omnino cum Epicureis contendant mundum *casu* existere, arbitrantur tamen mundum vel prorsus, vel maxima ex parte, in suis eventibus *casu* et *fortuna* regi, minime vero ordine et legibus gubernari.

Alii vero, qui *fatalistae* denominantur, reputant mundum *ineluctabili necessitate* moveri natura sua ad suos effectus, et

actus producendos tali ratione ut quidquid in rerum natura evenit, intelligatur evenire hoc pacto ut non potuerit aliter fieri et esse.

577. — Errant autem casualistae; quia, etsi quaedam in mundo evenire videamus, quae comparate ad causas proximas particulares et secundas a quibus proveniunt, appellantur *causalia* et *fortuita* (*fortuna* et *casus* in hoc invicem distinguuntur quod *fortuna* dicitur magis proprie de eventibus qui ad creaturas *rationales* spectant, *casus* vero dicitur potius de eventibus qui ad res *irrationales* referuntur); tamen in relatione ad causam *supremam* nihil omnino *casuale* et *fortuitum* accidit: etenim (ait Angelicus) *aliter est de causa universali, et aliter de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliam causam aliquam particularem impedientem, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causae particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum respectu causae particularis; sed respectu causae universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum, sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.* (S. T. P. 1. Q. 22. A. 2. ad 1.).

578. — Errant pariter et fatalistae; vel putent mundum *necessitate* moveri ex se quasi *independenter* a Dei dispositione; quia mundus est ens contingens, ideoque a Deo necessario *dependens* · vel arbitrentur Dei dispositionem qua mundum regit esse *ineluctabilem* quasi Deus ipse erga mundum *necessitate* adstringeretur; quia, licet revera ex Dei voluntate aeterna et immutabili, omnia quae in mundo eveniunt intelligantur *ordinata*, et infallibili verbo *fata* (1); tamen intelligere oportet quod talis est rerum creatarum natura quae *ex se* contingentiae et mutabilitati subjacet; unde Deus erga ipsas nulla necessitate ligatur. Quapropter de quocumque eventu qui in mundo accidit intelligere est quod absolute loquendo non evenit ex necessitate, sed aliter et aliter evenire posset, aut non evenire, ex divinae voluntatis libera determinatione.

(1) *Fatum a fando dictum intelligimus, id est, a loquendo.* (Aug. de Civ. Dei L. 5. c. 9.).

III.

De optimismo. De fine in quem dirigitur mundus.

579. — Mundum non modo *perfectum* esse quidam arbitrati sunt, sed esse *perfectissimum*, et *optimum*, tali modo ut nullus alius mundus isto *melior* sit possibilis, nec ipse *melior* possit esse quam est.

Hujusmodi sententia est quae *optimismus* appellari solet, cujus patrocinium Leibnitio maxime assumere placuit.

580. — Non est autem talis doctrina admittenda. Etenim mundus quantalibet perfectione intelligatur esse praeditus, semper erit ens *finitum*. In ente autem *finito* perfectio non potest esse nisi *finita*. Sed perfectio *finita* quaecumque sit intelligitur absolute semper posse esse *major*. Ergo absurdum est supponere mundum esse *optimum* ita ut perfectione gaudeat, quae non possit esse *major*, vel qua aliqua alia *major* dari non possit. *Bonitas* (ait Angelicus) *alicujus rei est duplex. Una quidem quae est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis; et quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit (licet possit facere aliquam aliam ea meliorem); sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus: sic enim se habet additio differentiae substantialis in diffinitionibus, sicut additio unitatis in numeris. Alia bonitas est quae est extra essentiam rei; sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem: et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.* (S. T. P. 1. Q. 25. A. 6.).

581. — Neve quis dicat quod cum mundus sit effectus sapientiae et potentiae Dei, *melior* esse non potest, quia sapientia et potentia divina *majus* nihil potest excogitari: etenim respondet Angelicus quod *cum dicitur Deus posse aliquid facere* melius *quam facit, si illud* melius *sit nomen, verum est; qualibet enim re potest facere aliam meliorem: eamdem vero potest facere meliorem quodam modo, et quodam modo non, (sicut dictum est in articulo hoc). Si vero illud* melius *sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere* melius *quam sicut facit; quia non potest facere ex* majori *sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere* melius; *quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.* (Art. cit. ad 1.)

582. — Si vero quis requirat, cum mundus iste non sit *optimus* inter *possibiles*, quaenam ratio fuerit, qua Deus hunc potius quam alium mundum creandum elegerit...

Huic respondebimus quod nonnisi ex imaginatione nostra datur supponere quod Deus omnes *possibiles* mundos praesentes aeternaliter habuerit, et ad hunc eligendum prae aliis *ratione* aliqua debuerit induci Si enim supponeremus revera *rationem* aliquam fuisse qua Deus inductus fuerit ad istum mundum creandum prae aliis, intelligeremus Deum quodammodo non potuisse alium mundum creare, pro quo non fuisset *talis ratio* quam supponimus pro isto; et intelligeremus Deum quadam *necessitate* debuisse hunc mundum creare, ne deficeret *rationi* quam supponimus inductivam ad ejus creationem. Quibus datis nec Deus fuisset *omnino liber* in creando, nec mundus alius potuisset creari, cum tamen alii mundi admittantur *possibiles*, quae omnia palpabile inducunt absurdum.

Quid ergo dicendum?... Dicendum quod mundus iste potius quam alius est creatus ex divinae voluntatis libera dispositione; et quod hujus divinae voluntatis dispositionis per se loquendo non est quaerenda *ratio* praeter ipsam divinam voluntatem, cum divina voluntas sit prima omnium ratio, et causa absoluta omnino et independens. Circa quod pensanda sunt sequentia Angelici Doctoris verba: *Quod creaturae in esse producantur, etsi ex ratione divinae bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit quod sint creaturae diversae: non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram; ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem et materiam talem, et similiter in omnibus patet.... Sic ergo cum quaeritur* propter quid *de aliquo effectu naturali, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa; dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem divinam; sicut si quaeratur quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis, dicitur, quod calefactio est naturalis actio ignis; hoc autem quia calor est proprium accidens ejus; hoc autem consequitur formam ejus propriam; et sic inde, quousque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde si quis respondet quaerenti quare lignum calefactum est, quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit reducere quaestionem in primam causam: inconvenienter vero si intendit omnes alias excludere causas* (C. G. L. 3. C. 97.).

583. — Caeterum vero, etsi absolute loquendo mundus *melior* esse intelligi possit; tamen in sua natura qualis est mundus iste noster *optimus* est, ita ut quantum ad hoc *melior* esse non possit. *Universum* (ait Angelicus) *suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius corrumperetur proportio ordinis. Sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et esset aliud universum melius.* (S. T. P. 1. Q. 25. A. 6. ad 3.).

584. — Quinam autem *finis* est propter quem Deus mundum creavit?... Profecto propter ipsam suam divinam bonitatem; et propter suam gloriam.

Considerandum est (ait Angelicus) *quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primo quidem quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum; secundo vero quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor; tertio vero omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum, et perfectionem; secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt infra hominem sunt propter hominem; singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi; ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei: quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.* (S. T. P. 1. Q. 65. A. 2.).

585. — Unde intelligitur quomodo Deus in creando mundo nullum finem assequendum respexerit quasi ipse indigeret aliquid sibi acquirere; cum in infinita sua perfectione omnia possideat; sed tantum voluerit de abundantia bonitatis suae creaturis participare secundum modum assimilitationis ad ipsum, ipsas creaturas ad se trahendo, seque illis pro modo earum naturae conveniente ad completam perfectionem communicando. *Deus* (ait Angelicus) *qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat,*

sed quasi sua actione aliquid largitur; quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest aliquid elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet finem suo modo consequantur, cum ipsemet sit finis. (C. G. L. 3. C. 18.).

586. — Ex hoc autem quod Deus mundum creavit, et creaturas etiam rationales produxit, aptas pro modo suo ipsius magnitudinis et liberalitatis amplitudinem recognoscere et celebrare, habetur quaedam divinae majestatis notitia cum ipsius laude, quam creaturae omnes juxta propriam naturam decantant; unde resultat quaedam Dei gloria, quam in Scholis appellant Dei gloriam *extrinsecam:* ut distinguatur ab ea ineffabili gloria qua Deus in aeterno suo esse beatificatur, quae dicitur ejus gloria *intrinseca:* cui, cum infinita sit, ut quisque videt, nihil omnino ab extrinseca gloria adjungi potest; sicuti etiam nihil prorsus ab ea detraheretur quando haec extrinseca gloria nulla foret.

ARTICULUS SEXTUS

I.

De aetate mundi.

587. — Quod mundus sit a Deo creatus, apparet jam ex dictis circa ejus naturam quae mutabilis, finita, contingens monstratur; et confirmatur ex demonstrata absurditate systematum eorum sophistarum qui mundi *eductionem a nihilo* impugnare contendunt.

Quaestio autem esse potest de aetate ipsius mundi.

588. — Fuerunt enim quidam, quibus visum est mundum potuisse a Deo creari, ut ajunt, *ab aeterno.*

Qua admissa suppositione aetas mundi indefinita omnino esset et indeterminabilis.

Rationem vero ad probandam talem possibilitatem creationis mundi *ab aeterno* desumebant ex hoc, quod neque ex parte Dei defuit *ab aeterno* potestas creandi mundum, neque ex parte mundi defuit *ab aeterno* possibilitas habendi existentiam.

589. — Quae sententia, ut facile quisque videt, valde diversa est a supra exposita Academicorum opinione, qui asserebant mundum extitisse *aeterno a se;* aliud est enim affirmare mundum esse *aeternum a se, increatum*; aliud est affirmare mundum esse *creatum ab aeterno:* in primo enim casu

negatur *creatio* mundi, in secundo admittitur mundi *creatio*, et solum hypothetice asseritur ea fuisse ab *aeternitate*.

590. — Quidam vero putant omnino impossibile esse concipere *creationem* mundi evenisse *ab aeterno*.

In tali enim suppositione, dicunt ipsi, mundus foret *aeternus;* sed aeternus et creatus simul intelligi non potest; quia dum intelligatur mundus *aeternus*, intelligitur quod non habuerit *initium*, dum vero intelligatur *creatus*, intelligitur quod de *non existente* factus sit *existens*, quod scilicet habuerit esse *post* non esse, quod quidem importat habere *initium;* unde haec duo simul pugnant. Notant praeterea quod, admissa aeterna mundi existentia, jam *infinitus* dierum numerus pertransisset, quod omnino absurdum esse intelligitur.

Rationi autem aliorum reponunt in Deo quidem *aeterno* fuisse potestatem mundi creandi; sed ex parte mundi *defuisse* possibilitatem habendi *existentiam*, non simpliciter, sed habendi existentiam *aeternam*.

591. — Alii vero his non acquiescunt; dicunt enim probe consistere posse simul quod mundus foret *creatus* et *aeternus* non quidem *aeternitate* essentiali, qualis est ea quae Deo competit, sed aeternitate communicata, et dependenti, a Deo participata; eo ferme modo ajunt ipsi, quo si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante *factum* nemo dubitaret; et sic mundus semper esse potuit, semper existente qui eum fecit.

Nec quia mundus est *creatus*, opus est intelligere ipsum habere esse *post* non esse, quia *prius* et *post* non intelligitur nisi supposito *tempore* quod in casu non est supponendum.

Nec etiam dicere oporteret supposita aeterna mundi existentia, pertransisse numerum dierum *infinitum*, nam *numerus* non intelligitur nisi supposito aliquo *primo*, quod tamen hic non esset intelligendum sublata idea *initii* existentiae mundi.

592. — Videtur autem quaestio circa hoc enasci ex eo quod mens nostra, dum concipit *durationem* rerum, imaginat quamdam veluti lineam, super quam existentia rerum quasi excurrat procedendo de uno ad aliud punctum. Cum vero nemo assignare possit (spectata per se simpliciter mundi natura) in imaginata linea durationis mundi punctum determinatum a quo *initium* sumere debuerit ipsius mundi existentia; cumque liceat imaginatione nostra supra ipsam lineam retrocedere in *indefinitum;* hinc est quod appareat possibile mundum per *indefinitam* durationem aeternaliter extitisse. Hoc vero procedit ex imaginario conceptu quem nobis efformamus de duratione, quam consideramus veluti quamdam

seriem productam instantium quorum numerum definire non est datum.

Quod si mentem elevemus supra istas imaginationes, et simpliciter concipiamus *durationem* tamquam *permanentiam* entis in esse; videbimus duplicem modum durationis distinguendum esse: alium qui Dei *proprius* est, alium qui entibus a Deo creatis competere potest.

593. — *Duratio* quae Dei propria esse intelligitur appellatur proprio nomine *aeternitas*; quae uti alibi diximus definitur quodammodo: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Qua definitione maxime indicare intenditur in *aeternitate proprie dicta* nullam concipi posse *successionem* aut *vicissitudinem*, propter absolutam entis aeterni *immutabilitatem.*

Duratio autem quae creaturis competere potest, quantumvis ad Dei durationem appropinquare intelligatur, semper tamen ab illius infinita ratione infinito intervallo distare necesse est.

Hinc est quod *durationem* creaturarum concipere non possumus, quin cogitemus earum esse *post* non esse, cum intelligamus eas accipere esse *ab alio* et de non existentibus existentes fieri.

Hic autem veluti *transitus* de *non esse* ad esse, quod intelligimus verificari in creatione entium, ille est quo concipimus constitui *initium* durationis creaturarum. Et hoc initium est quod excludit a creato rationem proprie dictae aeternitatis; in qua nulla *successio*, nullus *transitus*, nullum *initium* concipi potest.

Ex his patet quomodo aeternitas proprie talis mundo omnino repugnet.

594. — Igitur quando quaeritur, num mundus potuerit habere *aeternitatem*..... Quaestio est de aeternitate impropriè dicta; qua scilicet quaeritur, num existentia mundi potuerit esse talis, quae numero dierum non esset computabilis, sed in *indefinitum* protenderetur, quin *primum* diem aut momentum aliquod invenire datum foret?.....

Quaestio autem sic determinata videtur resolvi in istam, num scilicet Deus potuerit creare mundum antequam creatus est, et num talis *anterioritas* concipi possit sine fine productā, ita ut ejus non intelligatur assignatus terminus?....

Circa quod notare praestat, quod talis *anterioritas* non intelligitur nisi subintelligatur *tempus*, scilicet nisi subintelligatur *duratio* propria rerum creatarum, quae simul intelligitur exclusa ex suppositione mundi nondum creati. Quapropter quaestio istis terminis expressa contradictionem importat.

595. — Quoniam vero imaginaria nostra suppositione

effingimus quamdam *durationem praecedentem* universi existentiam, ita etiam imaginamus possibilem mundi *creationem ante* quam facta est; cumque in imaginato illo *durationis* spatio, nullum appareat *initium* propter possibilitatem concipiendi supra ipsum progressum *indefinitum*, imaginamus etiam *creationem* mundi in indefinitum retro poni potuisse; simul imaginando quod Deus praecesserit mundi creationem *duratione* aliqua commensurabili ad *durationem* quam intelligimus mundo esse possibilem. Et hoc est quod praebet quadammodo fundamentum ad quaestionem faciendam de possibili mundi creationis aeternitate.

Ast vero qui recte consideret recognoscet *durationem* Dei incomparabilem esse durationi creaturarum, et inde intelliget inter initium existentiae mundi, et Dei existentiam non posse consistere commensurationem, qua dicatur Deus *anterior* mundo nisi anterioritate *aeternitatis* proprie dictae, quae toto coelo distat a natura *anterioritatis* quam mente revolvimus dum cogitamus de rebus creatis.

596. — Cum tamen (uti advertit D. Thomas) ex divina voluntate dependeat *mundus*, non tantum quoad ejus esse, sed etiam quantum ad ejus *durationem*, dici potest Deus potuisse (rebus aliter dispositis ac disposuit) mundum creare *ante* quam creavit, quia ex divina voluntate indifferens est mundo hanc quantitatem temporis, vel aliam assignare. Quod tamen non ita intelligendum est, quasi supponamus *ante* mundi creationem fuisse *tempus*, sed hoc sensu quod, cum Deus sit supremus auctor tum mundi, et tum *temporis*, ex divinae voluntatis libera dispositione fieri potuisset, ut mundi aetas major inveniretur quam quae invenitur; qua admissa suppositione intelligeretur mundus creatus *ante*, in quantum illa ejus aetas ad praesentem *aetatem* comparata *magis* extensa conciperetur: non quidem quod extenderetur *extra* vel *ante* tempus, sed quatenus Deus, in ea data suppositione mundum creando, simul cum ipso tempus creasset, unde mundus nullo modo *ante* tempus, sed cum ipso tempore foret creatus.

597. — Hinc etiam eruere licet quomodo recto quodam sensu liceat affirmare quod *mundus* extiterit *semper*, in quantum numquam fuit *tempus* quo *mundus* non extiterit, cum *tempus* non intelligatur fuisse *ante* mundi creationem, nisi secundum phantasticam imaginationem. *Prout scilicet* (ait D. Thomas) *possumus imaginari infinita temporum spatia aeternitate existente potuisse revolvi* ante *temporis inceptionem* Hoc tamen non significat quod duratio mundi aequalis sit durationi Dei: etenim cum dicitur mundus fuisse *semper* intelligitur *semper temporis* idest per totam quae fuit temporis ex-

tensionem: cum vero dicitur Deus fuisse *semper* intelligitur *semper aeternitatis,* quae nulla extensione protenditur, sed est interminabilis et tota simul; unde distat duratio mundi a *duratione* Dei, quantum distat *finitum* ab *infinito.*

598. — Jam vero cum ex sola mundi natura per se inspecta (etsi intelligatur ipsum non esse nisi *creatum*), argumentum nullum habeatur validum ad determinandam ipsius aetatem, opus est, pro hac definienda ad testimonium recurrere. Unde vero tale testimonium nobis praesto esse potest?.... Profecto ex divina auctoritate sacris literis consignatum primum et inconcussum testimonium habemus, quo mundi historia texitur, et successivae ejus aetates et epochae notantur, unde a prima hominis creatione usque ad praesens determinatur *duratio sex circiter* millium annorum nondum expletorum (*). Quod etiam quodammodo confirmatur ex traditionibus diversarum gentium, apud quas, etsi data primitivae traditionis corrupta fuerint, hoc tamen tamquam verum et certum habitum est. Indicia quoque hujus mundi aetatis apparent ex origine artium et scientiarum, ex civitatum, et regnorum fundatione. et secundum aliquos, ex ipsis mineralium et fossilium formationibus et transformationibus etc. Quibus etiam recognoscuntur fabulosa ea quae Chaldaei, quae Aegyptii, et maxime Sinenses enarrant de immensa eorum antiquitate. Sed de hoc Critici.

II.

De duratione mundi.

599. — Ea quae modo diximus circa aetatem *mundi*, occasionem praebent ut aliquid expresse dicamus de duratione hujus mundi quae dicitur *tempus.*

Quid proprie *tempus* sit adeo difficile est definire, ut immortalis doctor Augustinus affirmaverit, se quidem scire quid sibi vult *tempus*, hoc tamen pacto ut nemo ab eo exquireret et explicaret quid illud sit, quia hoc dicere nesciret. *Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.* (Conf. L. 11. c. 17.).

Prima autem quaestio quae circa hoc occurrit, est num *tempus* revera sit aliquid; non enim defuerunt qui affirma-

(*) De aetatibus quae mundo attribuuntur *ante* hominis creationem nostrum non est hic definire; cum inter Doctores non sit una sententia circa *sex* creationis *dies,* quos enumerat Scriptura.

verint *tempus ex se* et realiter *nihil* esse, sed esse tantum merum *conceptum subjectivum* mentis nostrae.

Quam sententiam admittere non possumus, quia mens nostra dum concipit tempus revera *aliquid* concipiat necesse est; aliter intelligeretur nihil concipere scilicet intelligeretur simul concipere *aliquid* et concipere *nihil;* quod contradictionem importat.

Posito igitur quod *tempus* sit *aliquid;* quid illud erit?.... Num tempus est *res* aliqua *ex se* subsistens, distincta, et separata ab iis rebus, quae dicuntur esse in *tempore?*.....

Respondemus in primus quod *tempus* est quid aliquo modo distinctum a rebus, quae in *tempore* sunt: nemo enim non videt *aliud* esse, ex. gr. domum aliquam, *aliud* esse *tempus*, quo ipsa domus durat.

Deinde notamus talem distinctionem, quae intelligitur esse inter res quae tempore durant, et ipsum *tempus*, non ita esse accipiendam, quasi *tempus* sit aliquid quod subsistere posset *ex se*, non subsistentibus rebus, quae *tempore* durant; cum enim tempus consistat in perseverantia existentiae rerum temporalium, si intelligatur talium rerum sublata existentia, hoc ipso intelligitur sublatum *tempus.*

Ex hoc datur intelligere quod *tempus* sit affectio quaedam, sive conditio *accidentalis*, quae verificatur de rebus; unde sine rebus tempus intelligi et verificari non potest. Et etiam datur intelligi quod *tempus* assumi possit tamquam *res aliqua* de qua *per se* quasi a rebus ipsis separata loqui, et disputare licet.

600. — Quomodo ergo definiri potest tempus?.... Respondemus *tempus* quodammodo definiri posse dicendo ipsum esse *rerum durationem, quae successione excurrit.*

Intelligimus autem durationem esse quasi extensionem quamdam ac continuationem existentiae; *successionem* vero vicissitudinem illam, qua concipitur esse praecedenti esse supervenire.

Itaque duobus istis principiis constituitur ratio temporis: nempe *existentiae continuatione*, et *successiva* ipsius *effluxione.* Intelligimus enim res mundanas de non *esse* ad *esse* per creationem eductas, initium sumpsisse existentiae talis, quae concipitur perseverare hoc modo ut jugiter excurrat, donec finem attingat.

601. — Placuit Aristotelicis definire quod tempus sit *numerus motus secundum prius et posterius.* Quam definitionem probat Angelicus, eamque explicat considerando, quod tempus non concipimus nisi concipiamus in rebus *vicissitudines* et *mutationes,* quas mente nostra notare possimus. Dum autem

notamus *mutationes*, sive *motus* rerum, ipsas *mutationes* et *motus* numeramus; et ex hoc numero numerato habetur *tempus* in quantum intelligitur una mutatio alteri supervenire.

Numerus autem iste *motuum* sive vicissitudinum importat multitudinem mutationum numerabilium quae invicem *distinctae* et *discretae* notantur: unde etiam *tempus* multitudinem quamdam importat quasi *partium* invicem *discretarum*, quae singulis mutationibus numerabilibus respondent.

Nec tamen *tempus* habendum est tamquam *quantitas* simpliciter *discreta*, qualis est *numerus;* sed cum in tempore intelligatur *continuitas* quae a *durationis* conceptu inseparabilis est, dicendum est tempus sic consideratum esse *quantitatem continuam.*

Nec etiam appellare possumus tempus quantitatem *pure continuam*, uti ex. gr. *continuam* dicimus alicujus lineae quantitatem, quia in linea successivae partes consistunt *simul: partes* autem *temporis* non possunt consistere simul, quia una supervenire intelligitur altera recedente, ita ut impossibile sit, duas distinctas *temporis partes* simul coexistere.

Igitur *tempus* quaedam res est, quae nec simpliciter quantitas *discreta* dici potest, nec simpliciter *continua;* sed quae quodammodo rationem utriusque participat. Ad quod significandum placuit antiquis, appellare *tempus* nomine *entis successivi;* quo nomine indicatur eam esse temporis naturam, quae in *fluxu* quodam perenni consistit.

602. — At vero: *partes* quibus constat *tempus* quid sunt?..... sunt ne et ipsae *tempus?*.... sunt ne *divisibiles* aut *indivisibiles?*.....

Quod tempus divisioni quodammodo subjaceat nemo in dubium vocare potest; videmus enim ex. gr. *diem* in horas dividi, *horas* vero in minuta, *minuta* in alia minuta etc.

Attamen singulae partes istae, etsi *minimae*, intelliguntur et ipsae in alias minutiores *divisibiles;* et sic retinent completam temporis naturam.

Quaeritur ergo num *divisio* intelligi possit adeo producta, ut tandem deveniamus ad *partes minutissimas* omninó indivisibiles, quibus tempus componatur?....

Cui quaestioni respondemus impossibile esse, concipere ut *tempus* componatur ex talibus *indivisibilibus* partibus; cum enim *tempus* intelligatur esse continuum, absurdum est supponere quod indivisibilibus componatur; quia *continuum* non intelligitur nisi in quantum ipsius partes invicem junguntur per extrema; *extrema* autem non intelliguntur ubi non intelligatur *medium;* *medium* autem et *extrema* repugnat intelligere in eo, quod intelligitur omnino indivisibile. Ergo intelligendum

est *tempus* constare *partibus* in *indefinitum divisibilibus* quemadmodum constant alia continua, quin concipiatur quod constet *ex indivisibilibus.*

Nec tamen ex hoc concludendum est quod in tempore non intelligantur minima *momenta indivisibilia*, quae *instantia* solent appellari. Aliud enim est dicere quod in *tempore* intelligantur *instantia* indivisibilia, aliud dicere quod *tempus* componatur ex *indivisibilibus instantibus*, quemadmodum aliud est affirmare quod in linea sunt *puncta indivisibilia*, aliud asserere quod *linea* componatur ex *indivisibilibus punctis.*

603. — Sicuti igitur (ait Angelicus) *punctum* se habet ad *lineam*, ita se habet *nunc* (idest *instans*) ad *tempus*. Geometrae autem imaginantur quod punctum excurrendo generat lineam: linea vero est quid diversum a puncto, quia si supponamus *punctum* quiescere, habebimus quidem *punctum* sed non *lineam*. Et pari ratione cogitandum erit quod *instans* effluendo generat *tempus;* et quod *tempus* est aliud ab *instanti*, quia si supponamus *nunc fixum* et *stans*, habebimus quidem instans, sed non *tempus*. Cum vero imaginamur punctum excurrere, intelligimus ex hoc produci *lineam*, et ex indivisibili generari aliquid quod est *divisibile* in partes, *linea* enim quaecumque in alias *minores* lineas tamquam in *partes suas divisibilis* intelligitur. In qua linea duo puncta considerantur ut ejus *termini*, et *indefinita puncta* intelliguntur propter *indefinitam divisibilitatem* ejusdem lineae.

Simili etiam modo intelligendum est *tempus* esse quasi quamdam lineam, in qua *indefinita* quaedam *puncta* indivisibilia concipiuntur veluti enascentia ex primo quodam excurrente *instanti indivisibili*, quod est ipsius temporis *initium;* quodque effluxu suo se porrigit ad generandam durationis *continuitatem.*

At vero, cum *tempus sit ens successivum*, differt hoc titulo a natura lineae, quae habet quoddam *permanens* esse: unde *continuatio* lineae intelligitur hoc modo ut singulae ipsius partes jam constitutae perseverent *in actu;* e contra vero *partes* temporis ita intelligendae sunt, ut jugiter effluant, nec *actu* maneat nisi *unum* simplicissimum *nunc*, sive *instans.*

Hinc est ut apud Scholasticos dictum inveniamus quod *tempus* non est *praesens* et *existens* ratione partis, sed ratione *indivisibilis instantis;* quo dicto significare intendunt talem esse temporis *naturam*, ut ipsius partes *fluant*, et *simul una* cum *altera* non consistat.

604. — Nec tamen cogitandum est *partes* temporis, quae cedunt succedentibus ita ab *esse* recedere, ut omnino *in nihilum* resolvantur; intelligimus enim praeteritum tempus esse

aliquid quod quodammodo permanet, unde etiam illud metiri possumus; ut cum ex. gr. dicimus Titium decem annorum aetatem habere.

Quid est autem quod *permanet* de *praeterito* tempore, quando partes temporis non permanent, sed cedunt succedentibus?.....

Respondemus id quod remanet de tempore praeterito esse ipsum tempus *praeteritum*. Considerandum enim est quod natura entis successivi posita est in perenni *effluxione*, quae ita peragitur, ut in ejus esse non maneat *fixum*, nisi quoddam *indivisibile*, *unum*, et *idem* re, differens autem ratione in quantum habet prius et posterius propter continuitatem sui *effluxus*.

Cum igitur mente veluti retro respicimus recolendo numerum mutationum seu vicissitudinum in re aliqua expletarum, quamvis ipsae mutationes actu non consistant, cum una cesserit alteri succedenti; quia tamen tales mutationes non possumus habere tamquam *nihilum:* ex eis colligimus *tempus* non quidem ut *praesens* (quod in indivisibili consistit), sed *praeteritum* quod succedentibus mutationibus jam excurrit. Et etiam cum mente nostra, veluti ante nos prospicientes, consideramus de rebus vicissitudines et mutationes possibiles numerabiles, ex ipsis colligimus tempus non quidem ut *praesens* aut *praeteritum*, sed ut *futurum;* etsi enim mutationes *possibiles*, quas mente videmus in rebus, *actu* non sint, tamen et ipsas non possumus habere tamquam *nihilum:* et hoc sufficit ut fundamentum habeamus ad *tempus futurum* concipiendum.

Ergo id quod remanere intelligitur de *tempore* quando pars una alteri cesserit, non est nisi ipsum *tempus* in quantum est *praeteritum*. Et id quod adhuc implendum est de tempore nondum expleto, non aliud est nisi ipsum *tempus* in quantum est *futurum*.

605. — Ex quo quisque videt *tempus* formaliter consideratum, non habere completam sui rationem, nisi ex ipsa mentis operatione, qua numerantur rerum vicissitudines et mutationes, juxta illud Angelici Doctoris dictum: *Quod illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale completur in operatione animae numerantis.* (In 1. Sent. D. 19. Q. 2. A. 1.).

Unde etiam videmus quod dum nos non transmutamur secundum cognitionem nostram per successionem cognoscibilium, tunc non apprehendimus *tempus*, sicut accidit ei qui in profundo jacet somno, vel distractione aliqua mentis omnino praeoccupatur.

606. — Cum igitur *tempus* non habeatur ubi non habetur mutatio, et successio, facile intelligitur quomodo duratio *temporanea* omnino repugnet Deo, qui est natura sua prorsus immutabilis. Quapropter *duratio* quae Dei propria est, in qua omnis ratio vicissitudinis excluditur, ea est, uti jam diximus, quae appellatur *aeternitas*.

Quaedam autem sunt res quae immutabilitate quadam gaudent, in quantum earum esse fixum et stabile perpetuo perseverat, uti sunt substantiae spirituales a materia separatae, et corpora incorruptibilia, quae sub hoc respectu imitantur quodammodo ipsius divini esse *stabilitatem*, quibus propria dicta *duratio* temporis non competit, et harum rerum *duratio* appellatur proprio nomine *aevum*.

Quae durationis species veluti media consistit inter *aeternitatem* et *tempus*. Siquidem tales substantiae, etsi perpetuitatem essendi obtineant, quae quasi *aeternitatis* participatio quaedam est; tamen habent esse *creatum*, quod variabilitatem quamdam induit quantum ad operationes quas ipsae peragunt, et sub hac ratione *tempus* participat, propter istarum operationum transmutabilitatem, et successionem.

607. — Tres itaque *durationis* species distinguendae sunt: nempe 1. *aeternitas*, 2. *aevum*, 3. *tempus*. Quarum distinctio et differentia praeclare exprimitur sequentibus Angelici Doctoris verbis · *Dicendum quod cum* aeternitas *sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab* aeternitate. *Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et hujusmodi mensurantur* tempore; *sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam vel in actu, vel in potentia: sicut patet in corporibus coelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile: tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate, secundum locum: et similiter patet de Angelis, quod scilicet habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet; et cum transmutabilitate intelligentiarum, et affectionum, et locorum suo modo. Et ideo hujusmodi mensurantur* aevo, *quod est* medium *inter aeternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas nec est mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo* tempus *habet* prius *et* posterius: aevum *autem non habet in se* prius *et* posterius, *sed ei conjungi possunt:* aeternitas *autem non habet* prius, *neque* posterius, *neque ea compatitur*. (S. T. P. 1. Q. 10. A. 5.).

608. — Quaerendum modo restat, num tempus dicendum sit *unum*, vel *multiplex*. et quomodo *tempus* mensurari possit ? ...

Circa utramque istam quaestionem placet referre ea quae disserit clarissimus Goudin. — *Plura* sunt *tempora* particularia et intrinseca (ait ipse) sed *unicum* est tempus universale et extrinsecum a quo motus omnis mensuratur, scilicet tempus circulationis primi mobilis, quae perficitur spatio viginti quatuor horarum.

Prima autem pars hujus assertionis sic probatur. Tempus est mensura seu duratio numerabilis motus (ut enim advertit Divus Thomas non est numerus numerans, sed numerus numeratus vel numerabilis). Sed quilibet motus habet propriam durationem numerabilem. Ergo dantur *plura* tempora particularia, sicut et plures motus. Unde Angelicus ait *numerum cujuslibet successionis dici large tempus.*

Probatur autem secunda assertionis pars sequenti Angelici Doctoris argumento: *Omnia tempora particularia dependent a tempore primi mobilis tamquam a propria mensura, sicut omnes motus dependent ab illius motu. Ergo datur* unicum *tempus universale scilicet tempus primi mobilis, a quo caetera particularia mensurantur.*

Et confirmatur ex eodem D. Thoma: *Tum quia primum in unoquoque genere est mensura caeterorum; sed tempus primi mobilis est primum a quo dependent et causantur durationes rerum inferiorum, ergo ab illo etiam mensurari debent. Tum quia quod est uniformius debet esse mensura aliorum; sed motus et tempus primi mobilis sunt maxime uniformia (primum enim mobile movetur ab oriente ad occasum regularissime per spatium viginti quatuor horarum): ergo debet esse mensura motuum et temporum aliarum rerum. Unde talis duratio motus primi mobilis dicitur proprie* tempus, *quod distinctum in dies, menses et annos, mensurat spatium vitae nostrae et aliarum rerum corruptibilium. Ideoque in Apocalypsi dicitur quod post judicium non erit amplius tempus, quia motus primi mobilis cessabit.* — (Phys. Gen. Q. 3. A. 2.).

CAPUT SECUNDUM

De Motu, Loco, et Spatio.

609. — Nomine *motus*, significatur illud mutationis genus, quod in rebus corporeis verificari videmus, dum successive de uno ad alium locum transeunt (*) Ubi autem intelligimus deesse *motum*, dicimus esse *quietem*: quae consistit in continuata permanentia rei in eodem loco.

Res autem *spirituales*, et *incorporeae* motui proprie dicto, non subjacent: nec proprie locum tenent ea ratione, qua res corporeae. Verificatur tamen in ipsis immaterialibus rebus quaedam ratio *motus*, et quaedam ratio praesentialitatis ad locum, modo earum naturae proportionato; de quo jam diximus in Ontologia.

Jam vero quid intelligitur nomine *loci?.....*

Ad intelligendum quid sit locus praerequirere est, quid sit *spatium*. Spatium autem quid est?....

610. — Dum nos consideramus corpora, ea videmus esse praedita illa proprietate, quae dicitur *extensio*, qua intelliguntur protendi in *longum*, *latum*, et *profundum* Hoc est naturae corporis tam essentiale, ut corpus proprie dictum, concipere non possimus, quin aliquam *extensionem*, etsi exiguissimam, ipsi competere intelligamus.

Praeterea dum mente concipimus *corpora extensa*, etiam simul concipimus quasi quamdam *vacuam capacitatem*, in qua singula ista corpora inveniuntur posita.

Imaginamur autem istam *capacitatem* non tolli, etsi supponeremus tolli corpora quae in ipsa habentur; immo vero eam concipimus, tamquam nullo limite circumscriptam, aptam ad corpora innumerabilia recipienda. Haec vacua et intermi-

(*) Hic loquimur de motu *locali* proprie dicto. Lato quodam sensu dici potest *motus* quaecumque *operatio*; unde et *vivere*, et *intelligere*, et *velle* sunt quidam *motus*, ipsi Deo pro nostro dicendi modo tribuibiles.

Deinde dicitur *motus* quaecumque *mutatio* sive corporea, sive spiritualis; quo sensu omnes creaturae, utpote *mutabiles*, intelliguntur *motui* subjacere.

Aristoteles definit: *Motum esse actum entis in potentia prout in potentia*. Quibus verbis Philosophus accipit motum sensu mox indicato, idest pro quacumque mutatione, et significare intendit, quod concipiendus est *motus* consistere in quadam *successione*, qua ens mutabile de uno statu *gradatim* in *novum* statum assumendum procedit.

nabilis *capacitas*, quam imaginamur, ea est quae dici solet *spatium purum*, sive *spatium ideale*, aut *imaginarium;* quod propter indicatam suam illimitationem, etiam *indefinitum* dicitur.

Ut quisque videt imaginata ista *capacitas vacua*, non est intelligenda tamquam res quaedam subsistens, sed immo, ut ait D. Augustinus, *per se non est nisi spatiorum nihil.*

Cum autem talis sit corporum natura, ut dum existunt in propria *extensione*, talem veluti *capacitatem* praesupponant, in qua ponantur; cumque nullus intelligatur praedefinitus numerus corporum *possibilium*, sed in indefinitum multiplicari posse concipiatur; duplex hinc consectarium est eruendum. Primum nempe quod, etsi *spatium* per se non sit res subsistens, non est tamen dicendum cum Kant, quod sit *merus conceptus subjectivus mentis nostrae*, etenim hujus conceptus *objectivum fundamentum* praebet ipsa *objectiva corporum natura*, quam intelligere non possumus subsistere, nisi intelligamus *capacitatem*, in qua recipiatur. Alterum vero consectarium est, quod *spatium* purum, sive ideale, quamdam *infinitudinem* induit, in quantum identificatur cum ipsa *possibilitate* creabilium *corporum*, quae nullo limite contineri intelligitur.

Hujus autem infinitae *capacitatis* unumquodque *corpus* in existentia constitutum quamdam veluti *partem*, et quidem *definitam*, et determinatam occupat. Et appellari solet spatium *physicum*, sive *reale* totum illud *vacuae capacitatis*, quod corpora replent, illud nempe quod actu a corporibus existentibus intelligitur occupari; reservato nomine *spatii idealis*, aut *imaginarii*, ad significandam indefinibilem illam capacitatem qua intelliguntur recipi posse corpora non actu existentia, sed creari *possibilia*.

611. — Cum vero consideramus unum vel alterum *corpus* in particulari, et concipimus eam definitam spatii partem quam ipsum replet; hanc appellamus ipsius corporis *locum:* unde dici solet, *locus* esse *pars spatii* ab aliquo determinato corpore occupata. Angelicus Doctor definit *locum* dicens cum Aristotele: *Locus est terminus immobilis continentis primum.* Quae verba ita interpretanda sunt, ut significent locum esse superficiem ambientem, qua immediate comprehenditur et continetur corpus. Haec autem superficies intelligitur esse superficies concava corporis continentis, et dicitur proprie locus *extrinsecus*, qui est proprie dictus *locus.*

Quando vero intelligatur ipsa superficies extima corporis locati considerata in quantum ipsum corpus ambit et continet, dicitur locus *intrinsecus.*

Intelligitur autem locus *extrinsecus* esse *immobilis*, in quantum consideratur superficies ambiens non materialiter,

quatenus est hujus vel alterius corporis individui superficies, sed *formaliter* in ratione continentis: qualenus scilicet dicit determinatum situm et positionem fixam in relatione ad centrum, et ad polos mundi; quae positio per se, quantumvis corpora particularia moveantur, habet *fixionem*, ut ait Angelicus, et *immobilitatem* propter immobilitatem centri et polorum.

612. — Cum intelligamus *spatium* purum indefinita quadam amplitudine protendi, in qua singula corpora recipiuntur quasi ad occupandum diversas ipsius spatii *partes*, intelligimus etiam corpus unum, vel aliud posse vel in una, vel in alia diversa spatii parte recipi, dummodo intelligamus ipsam non jam ab alio corpore actu manere occupatam. Hinc duo consectaria effluunt. Primum est, quod possibilitas, quae intelligitur in corporibus, occupandi diversas spatii partes, arguit *motus* possibilitatem, quo concipiuntur corpora successive ad diversas spatii partes occupandas transferri. Secundum autem hoc est, quod cum intelligamus non esse possibile ut unum corpus occupet spatii *partem* ab alio actualiter occupatam, intelligimus in corporibus eam proprietatem, quae a Physicis appellatur *impenetrabilitas*.

Considerandum est autem, quod dum dicitur *motus* verificari in quantum corpus de *uno* loco ad *alium* locum *transit*, non est putandum quod durante tali transitu *corpus* quasi *sine loco* consistat; sed intelligendum est quod semper locum *intrinsecum* secum fert, et quod continuata successione locorum, *de uno* determinato ad alium determinatum locum *motu* perveniat. Etsi enim *diversa loca* distinguantur ad diversitatem corporum, quae ea replent, tamen semper meminisse oportet, spatium per se consideratum non ferre locorum distinctionem, sed veluti continuata quadam capacitate se porrigere ad corpora diversa recipienda.

Quomodo ergo intelligimus unum *corpus* in alterius corporis *locum* devenire, quando non intelligamus in ipso spatio *locum* esse designatum, qui modo uni, modo alteri ex corporibus *occupabilis* praebeatur?....

Respondemus quod, etsi revera in *spatio per se considerato* non intelligatur *locorum* distinctio designata, cum tamen nos corpora in *spatio* collocata concipimus, concipimus etiam singula corpora *proprium locum* tenere in ordine ad alia; unde constituitur relatio *positionis* unius corporis ad caetera, et signatur quodammodo in *spatio* uniuscujusque corporis positio respectu ad alia corpora.

Intelligimus ergo unum corpus in alterius corporis *locum* devenire, in quantum intelligimus talem verificari mutationem, qua unum corpus recedat ab ea relativa positione, quam er-

ga caetera obtinebat, ut in aliam abeat; et aliud ei succedat ad eam ipsam relativam positionem obtinendam.

613. — At vero, remanet ne in facto aliqua *capacitas vacua* in qua nullum corpus sit receptum?....

Hujus quaestionis sensus duplex esse potest. Vel enim inquiritur, num existat in re spatium absolutum, scilicet *indefinita* capacitas corporum creabilium recipiendorum; vel inquiritur, num instituta comparatione inter corpora, quae actu existunt, intelligantur inter ipsa esse *intersitia omnino vacua*.

Si quaestio accipiatur primo sensu, non difficile resolvetur recolendo ea quae supra diximus, quod scilicet ex una parte non licet affirmare *spatium* existere *in re*, quasi spatium ipsum foret ex se res quaedam *subsistens*; et ex altera parte oportet admittere, verum esse quod corpora *in indefinitum creabilia* intelliguntur, quorum proinde recipiendorum indefinita *capacitas* intelligenda est, quae in quantum concipitur non repleta actuali corporum existentia, *vacua* omnino est *dicenda*.

614. — Quantum vero ad quaestionem secundo sensu acceptam, invenimus inter Philosophos opinionum discrepantiam extitisse. Placuit enim Aristotelicis affirmare quod nullum inter corpora datur *vacuum interstitium*, sed habetur in natura *plenum* perfectum; quia putabant concipi non posse distantiam inter unum et aliud *corpus*, supposita perfecta *vacuitate*, quae merum esset *nihil*: unde apud ipsos vulgatum fuit illud dictum *quod natura abhorret a vacuo*. Quam sententiam secutus est Cartesius, cum suis asseclis.

Apud recentiores autem Philosophos invaluit sententia, quod inter corpora habeatur in facto aliquod vacuum, sine quo ipsis videtur impossibile quod corpora moveantur. Distinguunt vero vacuum duplicis modi: aliud quod dicunt *coacervatum*, aliud quod dicunt *disseminatum*.

Nomine vacui *coacervati*, intelligunt vacuum *latum* et *continuum*. Nomine vero *vacui disseminati*, intelligunt vacuum *sparsum* et *insensibile*, quod inter moleculas corporum intercipitur.

Non difficile fatentur in mundo non esse vacuum coacervatum; experientia enim indicat undequaque per spatium diffundi saltem aetheris substantiam tenuissimam. Volunt autem admittendum esse vacuum *disseminatum*, ut habeatur possibilitas motus.

615. — At vero qui recte considerare velit quid tandem sit vacuum istud *disseminatum*, forsitan recognoscere poterit inter sententiam Peripateticorum et modernorum opinionem tali ratione expositam, non eam esse oppositionem, quae prima fronte apparet.

Ipsi enim Aristotelici ne motus *possibilitatem* impugnent fateri coguntur, quod inter substantias corporeas quaedam sunt *subtiliores* et *fluidae*, quae solidioribus cedunt *locum*, quando moventur, ita tamen ut *locus* ab eis relictus numquam *vacuus* remaneat, sed impleatur statim a corporibus *succedentibus*. An forte Aristotelici sub nomine substantiarum *subtiliorum* et *fluentium* id ipsum significare intendunt, quod alii, dum loquuntur de vacuo *disseminato?*....

616. — Hic autem non abs re meminisse ducimus illud quod etiam in Ontologia determinavimus, quod scilicet secundum Scholasticos substantiae *creatae duplici* modo intelligi possunt esse *in loco*.

Substantia *corporea* cui proprie competit esse *in loco*, dicitur esse *in loco circumscriptive*, ita scilicet ut substantia tota sit in toto loco, et nullibi extra ipsum, sed ita ut diversis loci partibus, diversae partes ejusdem respondeant: hoc pacto aqua ex. gr. est in vase.

Substantia autem *incorporea* quae solum analogice dicitur esse *in loco*, dicitur tenere *locum definitive;* ita scilicet, quod substantia tota est in toto loco, et extra hujus limites nullibi, sed ita ut tota quoque sit in singulis loci partibus. Ita anima humana est in corpore quod informat; quae proinde dicitur praesens toti corpori *informative*. Spiritus autem separati intelliguntur esse praesentes loco *definitive* per contactum *virtutis* et *actionis*, non autem *informative*, cum non sint formae materiae unitae. Deus autem intelligitur praesens omni loco per *immensitatem* naturae suae ineffabili modo, neque definitive, neque informative; sed totus totaliter in omni loco nec circumscriptione ulla, nec definitione contentus.

617. — Non pauca etiam alia discutienda forent circa rerum mundanarum *naturam* et *proprietates*, nec non circa leges quibus haec universi machina regitur, ut integra fieret tractatio ista: sed quoniam de nonnullis aliis in locis institutionum nostrarum sermo reincidit, et plura etiam ad peculiarem Philosophiae partem, quae *Physica* seu *Naturalis* appellatur sunt remittenda, ideo finem facimus dicendi de Cosmologia.

METAPHYSICA

TRACTATUS QUARTUS

ANTHROPOLOGIA

CAPUT PRIMUM

De nomine Anthropologiae. De Anima, et de Vita in genere

618. — Nomine *anthropologiae* (ex graeco *Ἄνθρωπος-λόγος*) intelligitur ea disciplina, in qua disseritur de *homine* (1).

Jam vero, quid est *homo?*

Nihil quidem homini familiarius, quam ipse sibi; et tamen valde abscondita est ipsius natura.

Percelebris est antiqua definitio, qua dicitur homo *animal rationale.*

Quid autem intelligitur nomine *animalis,* quod in praedicta hominis definitione sumitur ut *genus?*

Nomine *animalis* intelligitur *ens quod praeditum est anima.* Anima autem ab antiquis Scholasticis dicitur *principium vitae in iis, quae apud nos vivunt.*

(1) Hic observare est illud ipsum quod de Cosmologia notavimus; quod scilicet Anthropologia revera non esset inter partes Metaphysicae computanda, quatenus homo qui est ejus objectum intra ordinem rerum sensibilium recensetur, quarum consideratio ad *Physicam* spectat. Sed quia tractatio nostra de homine maxime occupatur circa ejus animam, circa ejus facultates, et operationes, circa ejus finalem destinationem; quae omnia supra ambitum corporearum rerum hujus mundi elevantur; recognoscitur quomodo non improprie ad *Metaphysicam* reduci possit.

• 619. — Cum autem tres in natura habeantur classes viventium; nempe 1. *planta*, 2. *brutum*, 3. *homo*, ita triplex distinguebatur a Scholasticis animarum species; scilicet 1. ea, quae est *principium* vitae in *plantis*, quam dicebant animam *vegetalem*, 2. ea, quae est *principium* vitae in *brutis*, quam appellabant animam *sensitivam*; 3. ea, quae est *principium* vitae in *homine*, quam denominabant animam *intellectivam*, sive *rationalem*.

Cum vero in plantis vita infimum teneat gradum, et plantae, ut ajebat sapientissimus Doctor, *secundum ultimam resonantiam vitae dicantur vivere*, hinc est, ut *principium* vitae plantarum vix mereatur appellari *anima*. Unde proprie loquendo, hoc nomen *animae* reservatur omnino ad indicandum *principium* vitae in *brutis* tantum, et in *homine*; quibus solis nomen animalis secundum sensum communiter acceptum applicari potest.

Itaque dum nos consideramus nos ipsos, evidenter recognoscimus in nobis aliquid esse, quo non distinguimur a rebus corporeis simpliciter dictis; uti ex. gr. quod sumus *extensione, figura, pondere, partium compositione* praediti etc. quod est omnibus rebus materialibus commune. Videmus etiam in nobis aliquid esse, quod in rebus mere corporeis, uti ex. gr. in lapidibus, non verificatur; nempe ex. gr. quod nosmetipsos *movemus*, quod *nutrimur*, quod *augmentamur* etc.

Jam vero, in quantum natura nostra hujusmodi proprietatibus, et virtutibus exornatur, dicitur esse praedita *vita*; et nos inde dicimur *viventes*.

620. — Vita autem maxime in hoc ostenditur, quod ens naturali et intrinseca virtute sua moveat seipsum, et de uno statu in alium statum se transferat. *Viventia proprie illa sunt*, (ait Angelicus), *quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent, sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere, et sentire dicitur moveri.... ut sic viventia dicantur, quaecumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam, ea vero, in quorum natura non est, ut se agant ad aliquem motum, vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem*. (S. T. P. 1. Q. 18. A. 1.).

Manifestum est autem, quod etiam in ea classe rerum, quae *plantae* appellantur, tales operationes et proprietates apparent, quibus recognoscimus quamdam *vitae* speciem ipsis competere.

Magis vero manifestatur vita in iis entibus, quae *animalia* denominamus, in quibus praeter intrinsecam virtutem se

nutriendi, augmentandi etc. monstratur etiam expresse virtus se movendi de loco ad locum.

Itaque tam in *homine*, quam in *brutis*, quam etiam in *plantis* oportet recognoscere aliquod *naturale*, et *intrinsecum principium*, unde in ipsis sit vita, qua res *mere corporeae* omnino privantur. Hoc autem *principium* est, quod dicitur *anima*, quae, uti supra innuimus, *triplicis* distinguenda est ordinis pro triplici naturalium viventium genere.

621. — Nec supponere licet *vitam*, quae in indicatis entibus manifestatur, provenire posse, ut ajunt quidam, ex dispositione, et conformatione, sive organizatione partium, quibus constant ipsa *viventia* in quantum sunt ejusdem naturae ac sunt res mere corporeae, quin oporteat admittere in ipsis esse *animam*.

Etenim entia *viventia* a non *viventibus* differunt essentialiter, ideoque oportet in iis principium aliquod *essentiale* recognoscere, quo *viventia* constituuntur, quod *principium* in rebus mere corporeis non est. Et quantumvis supponamus *organizationem* et *mixtionem* et *temperationem* partium corporearum subtiliter, et artificiose fieri, dum non exeamus a *natura* et *essentia* rerum pure materialium, non poterimus umquam devenire ad hoc, ut habeatur *ens vivens*.

Vitae nomen (ait D. Thomas) *impositum est ad significandam substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc*, vivere nihil aliud est, quam esse in tali natura, *et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto: sicut hoc nomen cursus significat ipsum currere in abstracto. Unde* vivum *non est praedicatum accidentale, sed substantiale.* (S. T. P. 1. Q. 18. A. 2.).

Unde supponere non possumus enti cuipiam *vitam* competere nisi supponamus ipsum constitutum in *tali natura*, cui vivere est *proprium*; quod idem est ac dicamus nos non posse supponere enti cuipiam *vitam* competere, nisi intelligamus in eo esse *naturale principium* vivendi; non quidem *accidentale* (uti resultat ex pura dispositione et modificatione elementorum inferioris naturae); sed *substantiale*, quo scilicet ens constituatur talis *substantia*, cui convenit secundum suam naturam *vivere*. Tale autem *principium substantiale* est *anima*. Ergo non licet supponere, quod *vita*, quae manifestatur in viventibus proveniat ex dispositione et organizatione partium naturae corporeae, cum naturae corporeae *per se* consideratae *vita* non competat; nec possit ei advenire tamquam quid accidentale; quia inter *vivens* et non *vivens* discrimen intelligitur, non quod est inter duo ejusdem naturae uno modo, et

alio modo disposita; sed quod est inter *unam naturam*, et *aliam naturam diversam*.

ARTICULUS PRIMUS

De essentia animae.

622. — Ex iis, quae dicta sunt, apparet quomodo in *viventibus* praeter id quod habetur commune cum non viventibus, admittendum sit *substantiale principium* vivendi, quod non potest haberi tamquam quid accidentale respectu ad *naturam*, in qua est.

Quaeritur autem, num istud *principium substantiale*, quod dicitur *anima*, sit *ex se* quaedam *substantia*, quae partem habeat in natura viventis.

Cum enim in vivente quolibet *naturali* habeatur id, quod commune est inferioribus rebus, quae *substantiae corporeae* appellantur, videtur illud principium vitae, quod in vivente inest (quia non potest esse accidens naturae *simpliciter corporeae*) debere esse substantia quaedam, *substantiae corporeae* copulata ad naturam viventis constituendam. Et hoc est, quod vulgari formula significatur, cum dicitur: *In vivente esse corpus et animam, quae simul in unum junguntur.*

Quo dicto apparet vivens quodlibet duabus constare substantiis, nempe corpore et anima.

623. — Ast vero, nomine *substantiae* communiter loquendo, intelligitur *ens per se subsistens*; quapropter dato, quod anima et corpus in vivente sint *duae* substantiae, videtur sequi, quod unumquodque *vivens* sit non *unum* ens, sed *duo* entia: quod communi sensu reprobatur.

Ad istam conclusionem evitandam intelligere oportet duo illa substantialia principia, nempe corpus et animam, in constituendo *ens vivens* ita simul conjungi, ut resultet ens naturaliter unum.

Hoc autem quo pacto fieri potest?

Distingui solet apud Philosophos duplex substantiae genus. Aliam dicunt *substantiam completam*; aliam appellant *substantiam incompletam*.

Substantia completa dicitur ens, quod per se subsistit in determinata quadam essentia, nec ordinatum est ad conjunctionem cum alio, ut concurrat cum eo ad constituendam aliquam naturalem speciem distinctam.

Substantia incompleta sive partialis, dicitur ens, quod naturaliter est ordinatum ad communicationem cum alio, ut simul constituant quamdam determinatam speciem in natura.

Hujusmodi dicuntur esse corpus et anima, quae singulae sunt substantiae partiales invicem concurrentes ad constituendum *ens vivens*.

624. — Ast tamen distinctio haec videtur non sufficere ad difficultatem omnino tollendam. Remanet enim semper inquirendum, quomodo *duae* substantiae ita convenire possint, ut unum ens ex ipsis resultet?.... Neque ad hoc dubium resolvendum videtur valere, quod dicantur *duae* illae substantiae *incompletae* et partiales; quia adhuc inquiri potest quomodo substantia quaecumque dici possit incompleta Quid enim hoc sibi vult? Num quod *substantia* talis sit, quae *totaliter per se non subsistit*?.... At *subsistere per se* est quid adeo simplex, quod vel *totaliter* possidetur, vel nullo modo. Unde id, quod *totaliter per se non subsistit* dicendum erit simpliciter per se *non subsistere*, quod importat ipsum nullo modo esse substantiam. Qui ergo affirmat substantiam aliquam esse incompletam, videtur affirmare aliquid esse, quod *ex parte est subsistens*, et *ex parte non est subsistens*, quod *ex parte est substantia*, et *ex parte non est substantia;* quod quomodo consistere possit, non facile recognoscitur.

Hinc apud Philosophos maxime disputatum est ad definiendum modum, quo in viventibus unio est animae et corporis. Oportet enim ex una parte ratum habere *animam* et *corpus* esse duo substantialia principia invicem distincta, in quantum non licet negare in viventibus naturalibus esse id, quod proprium est *substantiae corporeae*, et simul esse aliquod aliud *principium* (non quidem accidentale) quo vivunt. Ex altera parte etiam ratum habere oportet, quod unumquodque *vivens* in sua natura consideratum debet esse *unum* ens subsistens, ideoque una substantia.

625. — Igitur intelligere oportet inter animam et corpus viventis talem consistere nexum, ut salva duplicis substantialis principii distinctione, *una* resultet, et revera habeatur *substantia*.

Quod cum considerarent antiqui Scholastici, in eam devenerunt sententiam, ut affirmarent *animam* ad *corpus* in viventibus uniri substantialiter et essentialiter, sicut forma unitur ad materiam; ita scilicet, ut ex duobus istis tamquam principiis constitutivis essentialibus, unum substantiale ens componatur.

Quae sententia non solum inter Doctores illius aetatis fuit exculta tamquam placitum philosophicum; sed immo in quantum respicit unionem animae ad corpus in homine, dogmatica Ecclesiae Catholicae definitione sancita est in Oecumenico Concilio *Viennensi* in quo decretum fuit, ut: *Qui asse-*

rere, defendere, seu tenere pervicaciter praesumpserit, quod anima rationalis, seu intellectiva non sit forma corporis humani per se, et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.

Jam vero ad dignoscendum hujus doctrinae sensum inquirere oportet, quid praecise intelligerent Scholastici nomine unionis *formae* ad *materiam*.

ARTICULUS SECUNDUS

De materia et forma tamquam rerum naturalium constitutivis.

626. — Sciendum est itaque Scholasticos repulasse, quod natura cujusque entis hujus mundi sensibilis duplici constet elemento, seu principio constitutivo.

Unum principium est illud, quo omnia entia naturalia intelliguntur constitui in ratione entis *corporei*; quod principium commune est omnibus, ita ut omnia pariter rationem *corporeitatis* induant, nec sub hoc titulo unum ab altero discriminari possit. Tale principium commune est, quod appellatur *materia*.

Aliud principium est illud, quod intelligitur *peculiare* esse, et respective *proprium* unicuique entium speciei, quo una species ab altera distinguitur. Tale principium est, quod dicitur *forma*.

Ita ex. gr. in ferro intelligitur esse principium quoddam quo ferrum constituitur in ratione entis *corporei*, sub quo titulo simpliciter considerato non distinguitur ferrum ab auro, ab argento, a ligno, ab arbore etc. quia haec omnia sunt constituta in ratione entis *corporei* non magis, neque minus, quam sit ferrum. Et hoc principium commune est, quod dicitur *materia*. In ferro autem praeter principium commune, quo constituitur in ratione entis corporei, intelligitur esse aliud principium, quo ferrum constituitur proprie in ratione ferri, et distinguitur naturaliter ab auro, ligno, arbore etc., uno verbo ab omnibus aliis naturalibus rebus. Et hoc principium peculiare et proprium, quo res constituitur in determinata natura, et ab omnibus aliis distinguitur, illud est, quod dicitur *forma*.

627. — Adhibitum autem fuit nomen *materiae* ad significandum illud principium commune, quo res naturales constant, quia hoc nomen indicat ipsum esse *quid indifferens*, ad omnia entia constituenda indiscriminatim se praebens. Materia enim in genere appellatur subjectum aptum fieri hoc vel illud, et indifferens ad unum vel aliud; sicuti ex. gr. *marmor*

ex quo conficitur statua, dicitur *materia*, quia marmor ex se est indifferens ad hoc, quod fiat statua, vel columna, vel vas, vel aliud aut aliud.

Et adhibitum est nomen *formae* ad significandum illud principium, quo unaquaeque res determinatur et constituitur in *propria natura*, ut tali nomine indicetur ipsum esse, per quod indifferens *materia* trahitur ad constituendum tale vel tale ens, potiusquam aliud. Forma enim in genere dicitur dispositio, seu determinatio *materiae* ad hoc, ut aliquid habeatur, potiusquam aliquid aliud; sicuti ex. gr. dispositio lapidum, qua habetur domus potius quam columna, vel turris, vel aliquid aliud, dicitur *forma* domus. Circa quod considerandum est, quod etsi marmor respectu ad *statuam* ex eo confectam dicendum sit *materia*, et lapides dicendi sint *materia* respectu ad domum ex iis aedificatam; tamen et marmor antequam fiat statua est *marmor*, et *lapides* antequam fiat domus, sunt lapides; quod importat et marmor et lapides jam esse *per se* aliquid determinatum existens in quadam natura Jam vero hoc tollit ab eis rationem *materiae* absolute et proprie dictae; quae debet esse quid omnino *indeterminatum* et indifferens, non habens esse *proprium*, sed aptum esse in omnibus.

Quapropter et *marmor* in casu, et *lapides*, et quidquid aliud (quod jam habet *proprium esse*) in quantum intelligitur aptum *indifferenter* se praebere ad constituendum hoc vel aliud, dicitur quidem materia, sed *materia secunda*. Considerare enim oportet quod et *marmor*, et *lapides*, et quidquid aliud jam existit in rerum natura, debet et ipsum constare materia et propria forma; unde postquam dixerimus, ex gr. *marmor esse materiam statuae, lapides esse materiam domus* etc. adhuc inquirendum remanet quid postea sit materia marmoris, quid materia lapidum etc. Quod si supponamus horum materiam esse aliquid subsistens in rerum natura, intelligendum erit et ipsum constare materia et forma propria. Iterum ergo inquirendum manebit, quid sit materia hujus, quod dicitur materia istorum; et sic in indefinitum. Quoniam vero in indefinitum non est procedere, oportet, ut tandem deveniamus ad materiam, quae sit *pure materia*: et haec est quam Scholastici appellant *materiam primam*.

628. — Quid vero est ista *materia prima?*....

Equidem *materia prima*, ut patet ex dictis, non poterit esse *ens* determinatum et completum in aliqua natura propria subsistens; si enim hoc supponeremus, jam et ipsa *materia prima* deberet constare *materia*, et non esset *prima*; quod contradictionem involvit. Dicemus ergo *materiam primam* esse merum *nihil?*....

Non licet affirmare *materiam primam* simpliciter esse nihil, nam nihil non potest habere partem in constituenda rerum natura, sicut habet *materia*.

Quid ergo tandem erit *materia?....*

Respondent Scholastici eam esse quid *mere potentiale*, et *purum principium* essendi, quod ex se nullam habet subsistentiam, sed aptitudinem ad recipiendas formas quarumcumque rerum, quibus res ipsae subsistant.

Unde vulgatum illud Scholasticorum dictum, quod *materia non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum, per quae ens determinatur; sed est primum subjectum, ex quo res naturales fiunt.*

Et haec *prima materia* est, de qua inquirens Augustinus ajebat eam esse: *quiddam inter formam et nihil, nec formatum, nec nihil, informe prope nihil..... Numquid animus?.... Numquid corpus?.... Numquid species animi vel corporis?.... Si dici posset: nihil aliquid est, et non est; hoc eam dicerem.* (Confess. L. 12. C. 6.).

Itaque secundum Scholasticorum sententiam, rei sensibilis cujusque natura constituitur in quantum *materiae primae* supervenit *forma*, quae ipsam actuat in esse.

629. — Cum autem in *materia prima* per se considerata non praeintelligatur *forma* (unde ipsa per se non est ens), ea *forma* quae *materiae primae* immediate uniri intelligitur, qua fit ens actu *subsistens*, dici poterit *forma prima*. Et haec est, quae a Scholasticis proprie denominabatur *forma substantialis*, quod nomen et significat eam esse, per quam fit ens *subsistens*; et indicat eam distinguendam esse ab aliis formis, quibus ens *jam subsistens* modaliter determinatur: quae *formae accidentales*, seu *secundae* dicuntur. Ita ex. gr. in cera intelligitur esse *forma*, qua constituitur in esse cerae; quae *forma* immediate unita *materiae primae*, dicitur *forma substantialis*, quia ea est, qua cera est cera; et intelligitur esse *forma*, qua cera determinatur ut sit ex. gr. *solida*, vel *fluens* etc; quae dicitur *forma accidentalis*, quia mutari potest, et alia esse, aut alia, manente eodem esse cerae.

Videmus autem in naturalibus rerum vicissitudinibus evenire, ut una res transmutetur non solum quantum ad *formas accidentales*, uti ex. gr. cum lignum de viridi fit siccum, sed etiam ut transmutetur quantum ad formam substantialem, ita scilicet, quod res deperdat *proprium esse*, et convertatur in *aliud esse*; uti cum ex. gr. lignum per combustionem transmutatur in cinerem.

630. — Ex hoc ipso maximum argumentum sumitur ad recognoscendum, quod in rebus naturalibus sit duplex prin-

cipium supra dictum, nempe *materia* et *forma*. Et revera dum lignum ex. gr. convertitur in cinerem, videmus cessare *esse* ligni, et succedere *esse* cineris.

Num putabimus lignum per combustionem *ad nihilum* fuisse redactum? Minime quidem: nam tunc non amplius verum esset quod *lignum* conversum fuit in *cinerem*, sed dicendum esset, quod *annihilato* ligno, fuit *creatus cinis*, quod nemo velit affirmare.

Si ergo lignum non fuit redactum in *nihilum*, quid remansit de ligno?... Non quidem remansit id, quo lignum erat lignum (quod est *forma* ejus *substantialis*), quia si hoc remansit, jam remansisset lignum, et non haberetur cinis. Ergo aliquid remanere debuit *indifferens* et commune tam ligno, quam cineri, quod est *materia prima*. Igitur dum lignum transmutatum fuit in cinerem, non aliud evenit, nisi quod *forma substantialis* ligni (nempe illud principium, quo lignum est lignum) disparuit, et in ejus locum in *materia* prima (quae est principium permanens) successit *forma substantialis* cineris (nempe id quo cinis est cinis). Quod ipsum intelligendum est fieri in omnibus aliis transmutationibus, quibus unum ens in aliud convertitur.

631. — Quod si quis requirat, quo abeat *forma substantialis* rei, dum discedit locum cedens alteri; et unde haec altera succedens veniat, respondent Scholastici, quod formae omnium rerum intelliguntur esse in *materia*, tamquam in communi substrato, et quasi receptaculo. Duplici autem modo concipitur *forma substantialis* se habere in materia, scilicet *actu* vel *potentia*.

Dicitur esse *actu* in *materia*, sive actuare materiam, *forma substantialis*, quando consideramus rem naturalem *subsistentem* in proprio esse; ex. gr. dum consideramus lignum existens in proprio esse ligni, intelligimus *formam substantialem* ligni esse *actu* in *materia*. Dicitur autem forma substantialis esse in materia non *actu* sed *potentia*, quando sumitur consideranda res non in quantum *subsistens*, sed in quantum fieri potest *subsistens*. Ita ex. gr. forma substantialis cineris concipitur esse *potentia* in materia, in quantum intelligitur lignum transmutari posse in cinerem.

Itaque quaerenti *unde* veniat *forma substantialis* rei, quae alteri cedenti succedit, respondent quod ipsa educitur de *potentia materiae*, in qua praecontinebatur. Quaerenti autem quo abeat forma discedens, respondent eam recidere in materiam in *potentia*. Quod tamen non ita intelligendum est, quasi *formae substantiales* in *potentia* in *materia* jacerent veluti *latitantes*; etenim formae substantiales consideratae per se non sunt

res, quibus competat subsistere, sed sunt *solum principia essendi*, quibus constituuntur *res*, dum fiunt actu in materia; unde cum concipiuntur formae tamquam jacentes potentia in materia, nulla ratio subsistendi eis tribuenda est, quia revera non sunt *entia subsistentia*.

Intelligendum est itaque, quod neque materia prima per se considerata est ens, neque forma substantialis per se considerata est ens: sed quod entia constituuntur ex unione, sive compositione formae substantialis ad materiam.

632. — Si quaeratur autem quid sit materia et quid forma in separato, respondetur, quod materia est principium essendi, et forma est principium essendi, ex quorum principiorum conjunctione constituuntur entia naturalia quaecumque. Ast vero, *materia* et *forma* sunt ne *substantiae* vel *modi?* Respondetur, quod proprie loquendo materia non est substantia et etiam forma non est substantia, sed utraque est principium, quo substantiae constituuntur. Intelligitur etiam, quod materia non potest dici modus, et pariter forma non potest dici modus, quia modi concipiuntur inhaerere substantiis jam subsistentibus; materia vero et forma non sunt quid inhaerens substantiis jam in actu constitutis, sed sunt principia constitutiva substantiarum, quae principia naturaliter substantiis in actu constituendis praeintelliguntur.

633. — Si quis autem adhuc inquirat, quomodo *primitus* constitutae fuerint in actu res naturales subsistentes, et quomodo evenerit introductio formarum substantialium ad materiam, respondebimus cum Scholasticis, quod materia *prima* (utpote quae ex se non habet subsistentiam) numquam extitit denudata formis *substantialibus;* ideoque non est imaginanda materia praeexistens *formis* in qua *formae* fuerint introductae; sed considerandum est, quod Deus, qui et *materiae* et *formarum* est Creator, illam, et istas *creavit*, seu, ut dicitur *concreavit;* intelligendum est enim, non quod Deus creans *prius* creaverit materiam, inde formas, ut simul uniret; sed quod creavit res *subsistentes* in quibus duplex est principium, *materia* et *forma.*

Cum enim, uti supra declaravimus, materia per se non sit substantia, et pariter forma per se non sit substantia; inde est, ut *materia* per se non possit esse *subjectum* creationis, neque *forma* per se possit esse subjectum creationis: sed *subjectum* creationis proprie sint entia, sive substantiae, quae materia et forma constant.

Et similiter ratione analoga dum eveniunt in rebus subsistentibus transmutationes, quibus una res proprium amittit esse, et altera succedit, non est intelligendum, quod *forma*

substantialis disparens sit ipsa *per se*, quae amittat esse (quia, uti diximus, ea per se non habet *esse*, ideoque nec amittere potest), sed intelligendum est quod res subsistens, idest *substantia* est, quae amittit esse in quantum separatur et recedit ejus forma, qua subsistebat, a materia. Sicuti pariter non est reputandum, quod *nova forma*, quae succedit, ea sit, quae *per se* constituatur in esse (quia ipsa forma per se non habet recipere esse), sed quod constituitur in esse est *nova substantia* exurgens, in quantum supervenit forma substantialis in materia, altera forma substantiali recedente.

634. — Distinguitur autem origo substantiarum, quae verificatur ex trasmutationibus rerum a *prima* substantiarum origine, in quantum in prima rerum origine *nihil* omnino praesupponebatur, sed Deus creando substantias e nihilo posuit in esse; cum e contra in origine proveniente ex transmutatione necessario praesupponatur ens, quod amittens proprium esse, locum cedat alteri succedenti.

Prima illa substantiarum *origo* dicitur proprie *creatio*, quae nonnisi a Deo immediate operante provenire potest.

Altera origo, quae ex tansmutatione procedit, appellatur *generatio* sive *productio*, cumque hujusmodi origo non intelligatur verificari nisi in quantum unum ens desinit esse, ut novum aliud succedat, talis desitio entis, unde alterius entis origo habetur, dicitur illius *corruptio*, seu *destructio*.

Quae corruptio, uti supra declaravimus, accidit in quantum forma substantialis rei perit, et in ejus locum altera succedit in *materia*, unde habetur novae rei *generatio* et *productio*.

Quapropter, sicuti affirmavimus subjectum creationis non esse materiam per se, neque formam per se, sed *entia subsistentia* - ita dicendum est subjectum corruptionis et destructionis, et subjectum *generationis*, sive *productionis* non esse *materiam* aut *formam substantialem* per se, sed esse *res*, sive substantias *subsistentes*, quarum evenit corruptio, in quantum perit *forma substantialis*, qua subsistunt, et succedit generatio, nova substantiali forma superveniente, juxta hoc Angelici dictum *Formae corruptibilium rerum habent, ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc, quod ipsae generentur, aut corrumpantur, sed compositis (idest* substantiis *ex materia et forma compositis) generatis aut corruptis*. (S. T. P. 1. Q. 65. A. 5.)

Denominantur autem ab Angelico Doctore entia *composita* substantiae naturales, quia duplici constant principio *materia* nempe et *forma*. *Compositum* enim dicitur *quod pluribus constat.*

635. — Jam autem, si materia non est *ens* et forma non est *ens*, quomodo ex duobus istis non *entibus* fieri potest compositio unde resultet *ens* sive substantia?

ARTICULUS TERTIUS

Quod in viventibus forma substantialis est anima; et quomodo hoc sit.

637. — Ex supradictis patet, quomodo omnia entia naturalia duplici constent principio, materia nempe et forma.

Jam vero, rerum naturalium sensibilium variae et distinctae classes, sive categoriae monstrantur. Ita communis est apud historiae, ut dicunt, naturalis cultores divisio illa, qua res hujus mundi sensibilis in tria *regna*, seu *ordines* distinguuntur, nempe in 1. *regnum minerale*, 2. *regnum vegetale*, 3. *regnum animale*.

In regno minerali collocata dicuntur ea entia, in quibus nullum invenitur principium interioris motus, in quo, uti supra dicebamus, consistit vita. Hujusmodi entia ea sunt, quae appellari solent simpliciter corpora, vel *res* mere *materiales*.

638. — Quod autem non ita intelligendum est quasi in corporibus habeatur solum materia sine forma substantiali: quia, uti jam saepe diximus, materia per se non est *aliquid* habens subsistentiam, sicut habent corpora; sed intelligendum est, quod, ut habeantur corpora subsistentia, oportet ut materiae uniatur forma substantialis, quae principium est, quo res subsistunt.

Igitur in diversis corporum speciebus diversae sunt formae substantiales; seu ipsa specifica rerum diversitas constituitur diversitate formarum; unde ex. gr. ferrum specifice distinguitur ab auro, ab igne, ab aqua etc. Et singula omnia specifice invicem distinguuntur, in quantum materiae communi diversae respective formae substantiales superinductae habentur.

639. — Supra ordinem mineralium, sive rerum pure corporearum, elevantur entia, quae virtute interioris motus praedita inveniuntur, et appellantur *viventia*.

Quorum tamen non unus et idem est gradus: sed in sensibili hoc mundo tres gradus distinguuntur. Primus gradus est eorum, quae vita quidem donantur, sed infimi modi. Et haec sunt quae dicuntur *plantae*, sive *vegetalia*, quibus convenit vita secundum ultimam hujus nominis resonantiam. Cujus infimae vitae tres distinguuntur propriae operationes, sive, ut ajunt, *functiones*, nempe 1. *auctio*, 2. *nutritio*, 3. *generatio*. Videmus enim plantarum originem ita verificari, quod ab aliis ejusdem speciei enascuntur. Videmus, quod initio suae nativitatis integram quantitatem sive molem non sortiuntur quam successu temporis acquirunt: hoc tamen pacto, ut ali-

menta sibi procurent, et in propriam substantiam trasmutent. Ad quas operationes exercendas natura earum partes, sive *membra* quibus constant, apte disposuit. Quae dispositio *organismus*, seu *organizatio* dici solet, et *organicae* res appellantur, quae hujusmodi natura donantur, sicuti earum partes denominantur *organa* ad significandum, quod ita sunt dissimilibus elementis contextae et dispositae, ut ad supradictas operationes praestandas ordinatae inveniantur; in hoc maxime diversae ab iis partibus, quibus constant res mere *materiales* sive corporeae, in quibus partes singulae eadem textura et similibus elementis, et pari dispositione constant.

Secundus gradus est eorum in quibus manifestior vita monstratur, subtilior et perfectior apparet *organizatio*; et praeter supra dictas operationes, quae vegetalibus competunt, habetur altior quaedam operatio ad genus cognitionis spectans, qua hujusmodi viventia res percipere, et discernere quodammodo valent.

Viventia ista ea sunt, quae communiter loquendo, appellantur *animalia;* et illud cognitionis genus, quod ipsis competit dicitur *sensus* vel *sentire,* vel etiam *cognitio sensitiva.*

Tertium tandem gradum obtinet homo, qui inter hujus mundi entia princeps est constitutus, iis omnibus praeditus facultatibus, quibus pollent vegetalia, et animalia, et praeterea superiori cognitionis virtute donatus, qua non solum ea, quae sensibus apprehendi possunt, attingit, sed ea quoque, quae omnino supra ordinem aspectabilis hujus universi sunt elevata.

640. — Jam vero, tam in plantis, quam in animalibus, quam in homine praeter proprietates, quibus singulae istae entium classes exornantur, et invicem distinguuntur, quisque videt verificari etiam *proprietates,* quae in rebus pure *materialibus*, idest in corporibus inveniuntur. Istae autem proprietates communes in corporibus, quemadmodum sunt *extensio*, *figura*, *impenetrabilitas*, etc., in quo principio radicantur?

Equidem non est supponendum eas radicari in *forma substantiali,* ut tali: nam *forma substantialis* intelligitur esse *principium*, quo una res ab altera distinguitur et discriminatur; unde *forma substantialis* radix est *proprietatum peculiarium*, quae enti competunt, non vero *proprietatum communium*, quae competunt omnibus. Ita ex. gr. proprietates communes, quae in ferro inveniuntur, ut *extensio*, *figura* etc. non possunt dici proprie et directe provenire a forma substantiali per se; quia forma substantialis, qua ferrum constituitur in esse ferri, intelligitur esse radix *proprietatum peculiarium*, quibus ferrum ab aliis distinguitur, non vero esse radix proprietatum

communium, quae etiam aliis corporibus competunt. Igitur proprietates communes, quae in corporibus inveniantur, dicendae sunt radicatae in eo communi principio, quod dicitur materia. Non quidem, quod tales proprietates etiam a forma substantiali non dependeant; scimus enim, quod materia per se sine forma substantiali non habet subsistentiam, ideoque nec ullas ferre potest *proprietates;* sed dicimus tales proprietates radicari in materia, potiusquam in forma substantiali, in quantum intelligimus formae substantialis proprium esse ferre proprietates peculiares, quibus res singulae invicem distinguuntur. Quod tamen hoc pacto fit, ut forma substantialis actuando materiam, *communes* etiam proprietates actuet.

Cum igitur in *viventibus* cujusque classis inveniantur *proprietates* communes, quae verificantur in entibus inferioris ordinis quae appellantur *corpora*, affirmandum est, quod in viventibus nihil deest ad hoc, quod et ipsa in rerum *corporearum*, sive materialium categoria posita dicantur.

Quoniam autem, uti jam diximus, principium, in quo radicantur *proprietates communes*, quibus entia constituuntur *corporea*, non est forma substantialis, sed materia, hinc deducere est, quod *principium*, quo viventia naturalia intelliguntur collocanda in *categoria* rerum *corporearum*, est materia. Ast vero iterum considerare oportet, quod *materia per se* non sufficit ad hoc ut habeatur ens subsistens corporeum, nisi accedat forma *substantialis* actuans materiam, et constituens rem in aliqua determinata specie. Quando autem habetur *materia* actuata *formis* rerum, quae *vita* orbantur, et continentur eo ordine, quem dicunt regnum *minerale*, tunc dicimus haberi simpliciter corpora, seu *res pure materiales*, quarum formae vix primo gradu supra materiam elevantur.

641. — Cum vero habeatur materia actuata formis rerum, quae praeditae sunt vita, tunc non dicimus haberi simpliciter corpora, sed *corpora viventia*, sive corpora *animata*. Quod tamen non ita intelligendum est quasi in viventibus sit praesupponendum corpus jam constitutum in ratione corporis, cui inde accedat aliud principium (nempe anima) ad naturam viventis constituendam.

Si enim supponendum esset antecedenter ad animae unionem in vivente *corpus* jam constitutum et formaliter consistens in ratione corporis (cui anima accederet), cum corpus non possit intelligi constitutum et permanens in ratione corporis nisi per aliquam formam *substantialem* (materia enim per se non est corpus), anima accedens intelligeretur advenire *corpori* jam *subsistenti*, et *permanenti* sua forma *substantiali*, et *anima* in ente *vivente* non esset nisi *forma accidenta-*

lis: quod nemo velit affirmare: etenim vivens hoc ipso essentialiter est vivens et constituitur in natura et specie viventium, quod habet animam.

642. — Nec arbitrari licet, quod in vivente duplex possit esse forma substantialis (videlicet anima, et forma substantialis corporis). Etenim in quolibet ente, sicut *unum* est esse, ita *una* tantum haberi potest forma *substantialis*, qua ens est illud quod est. Quapropter qui supponat in vivente non unam esse formam substantialem, necesse est supponat unumquodque *vivens* non esse unum ens, sed plura pro pluritate *formarum substantialium*; et necesse est supponat, quod sint formae *substantiales* illae, quae supervenire intelliguntur alteri formae *substantiali* jam actuatae, quod manifeste est contra rationem *formae substantialis* proprie dictae.

Ideo ad recte concipiendum quid sit *natura* entis viventis, considerare oportet, quod cum *principium*, quo vivens constituitur *vivens*, et distinguitur a non *viventibus*, illud sit, quod dicitur anima; et cum in unaquaque re principium, quo res constituitur in *proprio esse* illud sit, quod appellatur ejus forma substantialis, *forma substantialis* in vivente quolibet est *anima*.

Quoniam vero, juxta ea, quae supra diximus, uniuscujusque entis natura intelligitur constitui in *suo esse*, in quantum *forma substantialis* ejus unitur *materiae primae*; ita *natura entis viventis* intelligenda est constitui in esse suo, in quantum *anima* unitur *materiae primae*.

643. — Igitur, dum dicimus in *viventibus* esse corpus et animam, non est cogitandum, quod *anima* et *corpus* ita uniantur, ut corpus praeintelligatur jam constitutum in esse corporis *antecedenter*, et *independenter* ab unione ad animam; sed intelligendum est, quod anima (quae est forma *substantialis* entis viventis) investiens *materiam primam*, actuat ens in tali natura, cui praeter proprietates quibus est vivens, insunt etiam proprietates rerum *corporearum*; unde revera dicitur esse ens corporeum, sive habere *corpus*. Ex quo intelligitur, quomodo illud esse corporis, quod verificatur in vivente jam constituto in *actu*, est *esse* communicatum ab ipsa anima, quae informando *materiam*, et eam actuando efficit ut sit corpus, secundum illud Angelici Doctoris dictum, quod: *Anima est* actus *corporis.... quia per* animam *corpus et est* corpus, *et est organicum, et est potentia vitam habens*. (S. T. P. 1 Q. 76. A. 4. ad 1.)

Quibus consideratis, jam apparet sufficienter determinatum, quomodo in *viventibus* forma substantialis sit *anima*: et quomodo ex unione animae ad materiam habeatur, quod na-

tura viventium sit corporea; et quo sensu intelligendum sit, quod viventia ex *anima* et *corpore* constant.

CAPUT SECUNDUM

ARTICULUS PRIMUS

De diversis animarum speciebus.

644. — Anima, sicuti jam saepe diximus, est principium *vitae* in iis, quae apud nos vivunt.

Jam vero pro diversis viventium *naturalium* gradibus, diversae *animarum* species sunt distinguendae. Primus, sive infimus viventium gradus est eorum, quae vegetalia sive *plantae* appellantur, quibus anima competit, quae vix tali nomine digna videtur, cujus operationes, et functiones, uti supra diximus, ad tres revocari possunt, quae sunt 1. *auctio*, 2. *nutritio*, 3. *generatio*.

Secundus (*altior*) *viventium naturalium* gradus est eorum, quae animalia simpliciter appellantur, seu bruta; quibus competit anima, cujus operationes et functiones elevantur supra operationes *vitae vegetalis*, in quantum animalia praeter quam habent communiter cum plantis *auctionem*, *nutritionem* et *generationem*, alia propria virtute donatur, qua valent res *apprehendere*, *discernere*, *prosequi*, *refugere* etc., quod est quoddam *cognitionis genus*, quod appellatur proprie *sensus*, sive *sensitivitas*.

Supremus *viventium naturalium* gradus est *hominis*, cui competit anima, cujus operationes et functiones elevantur nedum supra ordinem *vitae vegetalis*, sed etiam supra ordinem *vitae sensitivae*, in quantum homo praeter quam habet communiter cum plantis *auctionem*, *nutritionem*, *generationem*, et cum animalibus *sensitivitatem*, alia propria praeditus est virtute, qua valet res etiam supra ordinem sensibilis universi *apprehendere*, *contemplari*, *discernere*, *judicare*, *velle* etc., quod est sublime genus cognitionis, quod appellatur *intellectus* sive *ratio*.

645. — Itaque pro triplici hoc viventium gradu, triplex distinguitur animae species, uti jam supra indicavimus, nempe 1. *anima vegetalis*, 2. *anima sensitiva*, 3. *anima intellectiva*.

Quarum animarum gradus et virtutes essentialiter invicem distinguuntur sicuti essentialiter distinguitur natura plantae a natura bruti, et natura bruti animalis essentialiter distinguitur a natura hominis.

Ex quo intelligitur, quam absurde aliqui reputaverint vel quod in plantis habeatur sensitivitas, vel quod in brutis habeatur rationalitas. Quoniam enim ex ipso communi sensu cuique evidens est quod *essentia plantae* diversa est ab *essentia animalis*, et *essentia bruti* diversa ab *essentia hominis*; et quoniam illud, quo diversificatur animal a planta dicitur sensitivitas, et illud, quo diversificatur homo ab animalibus brutis dicitur rationalitas, qui velit supponere in plantis esse sensitivitatem, supponet plantam non diversificari ab animali: et qui velit supponere in brutis esse rationalitatem, supponet brutum non diversificari ab homine, quod manifeste cujusque persuasioni invincibiliter repugnat. Nec juvat reponere, quod discrimen inter plantam et animal, et discrimen inter brutum et hominem possit esse discrimen mere *accidentale*. Quisque enim videt hujusmodi discrimen tale esse, quo diversa ista entia diversis intelliguntur constare naturis, sive essentiis: quod importat ipsum discrimen esse non *accidentale*, sed *essentiale*, quo scilicet unum ab altero distinguitur, quantum ad *naturam* et *speciem*. Quapropter qui velit insistere in asserendo, quod plantae et animalia, animalia et homines solum accidentaliter invicem differant, is verbis ludit, et manifestae evidentiae contradicit, unde omnis disputatio cum ipso fit vana. Considerandum est autem, quod supradictae tres animarum species naturaliter hoc ordine constant inter se, quod anima *perfectior* (ut est anima sensitiva comparate ad animam pure vegetativam) continet omnes virtutes et functiones animae *inferioris*, cui superaddit virtutem propriam et specificam, qua supra ipsam elevatur. Unde in animali non admittuntur *duae* animae distinctae, quasi praesupponenda esset anima vegetativa et ei superveniret anima sensitiva; sed sola anima sensitiva, qua constat animal, ea omnia praestat, quae praestat anima vegetativa, et ultra hoc, habet virtutem *sensitivam*, quae ejus est propria.

Et pariter in homine non admittuntur *tres* animae, quasi praesupponenda esset anima vegetativa, cui superveniret anima sensitiva, et cui inde superveniret rationalis; sed sola anima rationalis, qua homo constituitur *homo*, ea omnia praestat, quae praestat anima vegetativa, et anima sensitiva, et ultra hoc habet virtutem *intellectivam*, quae ejus est propria.

Quomodo autem hoc contingat de facili considerari potest (ait Angelicus) *si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formas differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum: sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis; et in singulis horum generum*

sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem, vel subtractionem unitatis. Et comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam: sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur: ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam, et eamdem. (S. T. P. 1. Q. 76. A. 3.)

ARTICULUS SECUNDUS

De excellentia animae intellectivae.

646. — Diximus jam in viventibus *formam substantialem* esse animam, quae immediate *materiae primae* unita eam actuat, et constituit ens in natura et esse viventis. Etiam declaravimus quomodo principia constitutiva entium naturalium (nempe materia, et forma) possunt appellari *substantiae*, in quantum ea sunt, quibus constituitur esse et subsistentia cujusque rei; unde omnino diversa sunt a modis, sive accidentibus, quae rebus jam constitutis *in actu* supervenire et inhaerere intelliguntur.

Adnotavimus autem quod rigorose loquendo *materia per se* considerata non potest dici substantia, quia non habet subsistentiam, nisi informetur forma; et similiter *forma per se* (communiter loquendo) non potest dici in sensu proprio substantia, quia et ipsa non habet subsistentiam nisi informet materiam; unde substantiae proprie dicuntur, non *materia per se*, non *forma per se*, sed entia subsistentia, quae ex forma et materia unitis resultant.

647. — Ast vero de *anima intellectiva*, quae est *forma substantialis* hominis non idem judicium ferendum est, quod de aliis formis. Manifestum namque est, quod operationes *intelligendi* et *volendi*, quae exercentur ab *homine* tales sunt, quae exercentur ab ipsa anima, quin ad hoc actio corporis formaliter concurrere possit. Objecta enim, circa quae versatur intelligentia hominis, talis sunt ordinis, quae nullo modo afficere possunt partem hominis materialem et organicam; sive potius talia sunt ad quae virtus *materialis* et pure *sensitiva* assurgere non potest. Ita ex. gr. intellectus noster apprehendit *Deum, universalia, relationes, aeternitatem, virtutem*

moralem, ordinem, essentiam, possibilitatem rerum etc., quae omnia naturam materialem et corpoream omnino transcendunt. Et proportionaliter objecta, circa quae versatur nostra voluntas, *immaterialia* omnino recognoscuntur; fertur enim voluntatis nostrae desiderium ultra res temporaneas ad aeternas, et honestati intendit non sensitivo appetitu, sed spirituali in ordine ad *finem* consequendum extra ambitum rerum sensibilium elevatum.

Nulla autem virtus et operatio attolli potest supra naturam principii, a quo procedit: ergo cum virtus et operatio principii *intellectualis*, et *volitivi*, quod est in homine se attollat ad apprehendenda et appetenda objecta, quae supra ordinem materialem omnino sunt elevata, affirmare oportet, quod talis virtus, et operatio sit immaterialis; et inde etiam affirmare, quod principium ipsum intellectivum, et volitivum, nempe anima, habeat talem virtutem et operationem *per se*, cui non communicet corpus, quod est principium materiale.

648. — Considerandum est autem, quod res quaecumque, cui competat operari *per se*, debet etiam habere esse *per se*: nam *operari*, ut ajebant Scholastici, *sequitur esse*: quapropter cum anima humana habeat operationes *intelligendi et volendi per se*, ita scilicet quod ad eas exercendas corpus *formaliter* non concurrat, debet etiam habere *esse per se*, quod subsistere potest etiam independenter, et *in separato* a corpore. Ergo anima humana etiam separata a materia potest subsistere, quia potest operari operationes ad quarum exercitium non requiritur corpus: sicuti etiam apparet ex natura entium pure spiritualium, quae operationes *intelligendi* et *volendi* exercent, cum sint omnino sine *corpore*.

Illud autem, quod habet esse per se, et per se potest *subsistere* dicitur proprie, et est *substantia*. Ergo *anima humana* etiam *per se* considerata, et independenter a corpore, est *substantia*.

649. — Hoc vero inter rerum naturalium *formas substantiales* soli *animae intellectivae* est proprium, quod habeat *subsistentiam per se*, et sit revera *substantia*. Aliae enim formae substantiales inferioris ordinis non habent operationes *per se*, in quibus non concurrat etiam materia; quapropter per se non possunt operari, ideoque non possunt etiam *subsistere per se* in *separato* a materia, quam informant. Unde apud Scholasticos dictum, quod anima *rationalis* in homine est *forma* substantialis non mere *informans* et faciens subsistere, sed etiam *subsistens per se*: inferiores vero *formae substantiales* sunt mere *informantes* et non *subsistentes*; quapropter illa potest dici *per se* et proprie substantia; istae vero proprie non

possunt dici substantiae per se, sed solum *principia substantialia* quae in unione ad materiam constituunt substantias, sive entia actu *subsistentia*. Quapropter *anima* intellectiva sub duplici titulo est consideranda: scilicet et in quantum est forma *informans materiam* (quod est illi commune cum aliis formis inferioribus) et in quantum habet ex se, quod potest *operari* et *subsistere* etiam independenter a materia (quod est ei *proprium*, et aliis inferioribus formis non competit); unde dici solet apud Scholasticos, quod anima humana est quidem *forma* unita materiae, sed non *totaliter immersa materiae: aliae* vero *formae inferiores* sunt *totaliter immersae materiae*, quia nullo modo operari et subsistere possunt, nisi in unione ad *materiam*.

650. — Hinc etiam est quod istae *formae substantiales* inferiorum rerum dicuntur *formae materiales* (non quidem quasi sint ipsae materia, sed quia materia indigent ad *subsistendum*); anima vero *humana* dicitur *forma immaterialis*, seu *spiritualis* (ad significandum, quod ipsa habet esse ex se, et non indiget materia, ut *subsistat*). Hoc autem manifestum est ex supradictis, quia scilicet *anima humana* prae omnibus aliis *formis* rerum naturalium praedita est virtute *intelligendi* et *volendi;* quae *virtus* non potest esse propria nisi substantiae elevatae supra materiam, et a materia *independentis* quantum ad *operandum* et ad *subsistendum*. *Operatio enim cujuslibet rei* (ait Angelicus) *est secundum modum substantiae ejus. Intelligere autem et velle est operatio penitus immaterialis. Quod ex ejus objecto apparet, a quo actus recipit speciem et rationem..... Relinquitur ergo, quod substantia intellectus est omnino immaterialis.* (S. T. P. 1. Q. 50. A. 2.).

651. — Ast vero, contra supra expositas doctrinas quaedam dubia insurgere possunt, quae hic resolvere opportunum reputamus.

In primis autem dubitare aliquis potest animam nostram habere operationem *per se* independenter a *corpore*, quia tunc homo deberet esse *duplex* substantia; nempe anima agens *per se*, et corpus, quod in talibus *operationibus* animae non communicaret. Quod dubium evanescit, si quis perpendat quod supra declaratum est, *animam esse formam substantialem in homine*, quod importat corpus in homine non esse considerandum tamquam substantiam *subsistentem* in separato *per se*, et independenter ab anima, sed corpus non habere subsistentiam nisi communicatam ab anima.

Quapropter corpus *per se* non est substantia, et non subsistit nisi in quantum informatur ab anima; nec potest *per se* ullam *operationem* efficere, sed solum informatum ab anima.

Quare unicum principium *formaliter* activum in homine est anima, cui competit duplex operationis genus: aliud nempe, quo operatur in quantum est *forma* informans materiam, sicut caeterae formae inferiores; et ad hoc genus operationis dicitur concurrere etiam corpus, quia est operatio, quae non elevatur ad *objecta immaterialia:* aliud, quo operatur in quantum est substantia *spiritualis* elevata supra ordinem rerum materialium, attingens *objecta immaterialia:* et ad hoc genus operationis dicitur non concurrere corpus, quia operatio hujusmodi excedit omnino naturam entis materialis.

652. — Neve quis ex hoc deducere velit, quod operationes illae, quae aguntur ab anima in quantum est independens a corpore, sint operationes solius animae, et non operationes proprie humanae, quasi non procedant ab homine ut *supposito operante*.....

Etenim, etsi verum sit, quod anima rationalis est substantia per se subsistens etiam independenter a corpore, tamen semper recordandum est, quod anima, dum est in statu praesentis vitae, est forma *substantialis* corporis, constituens cum ipso corpore unum *esse*, unam substantiam, unum suppositum, quod est *homo*. Quapropter quaecumque operatio animae (et etiam *intelligere* et *velle*) non est tribuenda *animae in separato*, sed *homini*. *Actiones* enim et *passiones*, ut ait Adagium, sunt *suppositorum*. Et etiam considerandum est, quod etsi corpus *formaliter* non communicet animae in operatione *intelligendi*, et *volendi*, tamen dum anima est in unione ad *corpus*, corpus ipsum concurrit quodammodo, et, ut dicunt, *ministerialiter* ad operationes intelligendi et volendi, in quantum praeparat *phantasmata*, sine quibus intellectus noster in statu praesenti non potest intelligere. Unde manifestum est, quod aliquo modo etiam corpus habet partem in actibus intellectivis; seu, ut melius dicamus, manifestum est, quod *anima*, etiam dum exercet operationes *intelligendi* et *volendi*, non cessat agere ut est *forma informans materiam:* ex quo etiam confirmatur, quod actus *intelligendi* et *volendi* sunt actus proprie humani, qui procedunt ab homine tamquam *supposito operante*, et non ab anima in separato.

653. — Qua ergo de causa dicitur anima exercere operationes intelligendi et volendi *per se* independenter a corpore; quando admittitur, quod tales operationes anima agere non potest, quin corpus pro modo suo concurrat?....

Respondemus, quod dum dicitur *anima humana* exercere operationes intelligendi et volendi independenter a corpore, non est intelligendum, quod *anima* in talibus operationibus peragendis constituatur veluti in *separato* a corpore, cui est

substantialiter unita; sed dicitur anima humana in actibus intelligendi, et volendi non dependere a corpore, ad significandum, quod intelligere et velle sunt operationes, ad quarum exercitium non applicantur proprie et formaliter organa corporis; quapropter subjectum, quod hujusmodi operationes peragit, potest eas peragere etiam dum fuerit omnino separatum a materia; uti verificatur in entibus pure *immaterialibus*, cujusmodi sunt *Angeli*, et *Deus*, in quibus est intelligere et velle, quin organis corporeis utantur. Hoc tamen non tollit quominus anima *humana*, dum permanet in statu praesentis vitae, utatur etiam ad operationes intelligendi et volendi corporeis organis; non quidem ut principiis formalibus et *efficientibus* talium operationum, sed ut principiis quasi *instrumentalibus* et ministerialibus. Immo vero experientia manifestissima monstrat talem esse conditionem *mentis nostrae* in statu praesenti, ut operationes suas *intellectuales* non exerceat nisi adhibitis organis corporeis; quia videmus, quod *intellectus* noster impeditur in suo actu per laesionem alicujus organi. At vero aliud est affirmare, quod anima dum est corpori unita non potest actiones suas intellectuales exercere nisi utendo organis corporis; aliud affirmare, quod operationes *intelligendi* et *volendi* tales sint, quae non possint exerceri nisi mediantibus organis corporeis, cum e contra ex natura objectorum, circa quae versantur hujusmodi operationes manifestum sit, quod materiale organum *formaliter* ipsis applicari non potest; unde virtus vere intellectiva non potest residere nisi in subjecto immateriali. Igitur anima humana, cum praedita invenatur virtute intellectiva, non potest non esse substantia immaterialis: quae quidem, dum manet in corpore, exercet virtutem intellectivam utendo corpore; sed quoad talem *virtutem* dicenda est *independens* a *corpore* quia corpus ad ipsam exercendam non concurrit nisi *ministerialiter; formaliter* vero talis virtus ad solam animam spectat.

654 — Ex quo recognoscitur quomodo *anima intellectiva* etiam separata a corpore *subsistere* potest et operari eas operationes, ad quas exercendas non requiritur corpus; quae sunt operationes propriae substantiarum immaterialium. Considerare autem oportet, quod etsi corpus non communicet formaliter in operationibus intellectualibus animae: tamen cum anima, dum manet corpori unita, tales operationes non exerceat, quin ministerio corporis utatur, modus exercendi hujusmodi actus non idem potest esse pro anima corpori unita, et pro anima separata. Anima enim separata a corpore veluti novum quemdam induit naturae statum cessando ab officio informandi corpus, et ingreditur categoriam substantiarum

omnino immaterialium, participans modum operandi similem ipsarum modo. Quia, ut jam apparet ex dictis, anima intellectiva est substantia veluti posita in medio inter *substantias mere materiales*, et *substantias pure immateriales*; quatenus ex una parte est *forma* informans materiam, et ex altera parte est elevata supra conditionem rerum *materialium*, eo quod *virtute intellectiva* exornatur.

Quae omnia sequentibus Angelici Doctoris dictis placet illustrare et confirmare: *Sciendum est, quod alio modo intelligit anima separata a corpore, et corpori unita, sicut et alio modo est. Unumquodque enim secundum hoc agit, secundum quod est. Esse quidem animae humanae dum est corpori unita, etsi sit absolutum a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius, et subjectum ipsam recipiens est corpus: unde et consequenter operatio propria ejus, quae est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen objectum in corpore, scilicet phantasma; unde quamdiu est anima in corpore non potest intelligere sine phantasmate; nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam, et memorativam, per quam phantasmata praeparantur; et propter hoc intelligere quantum ad hunc modum et similiter reminisci destruitur, corpore destructo. Esse vero animae separatae est ipsi soli absque corpore, unde nec ejus operatio, quae est intelligere complebitur per respectum ad aliqua objecta in corporeis organis existentia, quae sunt phantasmata, sed intelliget per se ipsam per modum substantiarum, quae sunt totaliter secundum esse a corporibus separatae; a quibus etiam tamquam a superioribus uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum. Cujus signum etiam in viventibus apparet. nam anima quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora; unde et virtus temperantiae, quae a corporeis delectationibus retrahit animam, praecipue facit homines ad intelligendum aptos. Homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio humorum, aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris ex superiorum impressione aliqua, quae modum ratiocinationis humanae excedunt: et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et extasim passis, quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit: quia cum anima humana sit in confinio corporum, et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis, recedens ab infimo, appropinquat ad summum: unde et quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis, quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet. Sic igitur etsi intelligere nostrum, secundum modum prae-*

sentis vitae corrupto corpore corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior. (C. G. L. 2. C. 81.).

ARTICULUS TERTIUS

De anima belluarum.

655. — De anima *vegetativa* sermonem expresse instituere non opus esse putamus; ex iis enim, quae sparsim in superioribus dicta sunt, facile quisque novit ejus naturam, officium et proprietates.

Hoc solum adnotabimus, quod non defuere Philosophi, quibus visum est plantis concedere facultatem sensitivam ejus generis, quam habent animalia: qui proinde arbitrati sunt plantas *dolori, gaudio, desiderio, timori*, aliisque hujusmodi passionibus obnoxias esse. Hos deridet Augustinus, ubi ait: *Non est audienda nescio quae impietas rusticana plane, magisque lignea, quam sint ipsae arbores, quibus patrocinium praebet, quae dolere vitem, quando uva decerpitur, et non solum sentire ista cum caeduntur, sed etiam videre, atque audire credit.* (De Quant. Anim. C. 33.).

Et merito talis sententia reprobatur, quia ea posita tollitur *essentiale* discrimen quod inter vegetalium naturam, et naturam animalium intercedere evidenter omnibus manifestatur. Nec valet adducere, quod in aliquibus *vegetalibus* phaenomena apparent, quibus sensitivitas quaedam eis inesse videtur, uti ex. gr. in ea plantarum classe, quae a naturalibus *sensitivae* appellari solent. Etenim hujusmodi phaenomena quamdam tantum sensitivitatis apparentiam, et imitationem important, minime vero proprii nominis sensitivitatem, quia verificantur in natura non apta ad tales operationes *specifice* ad aliam naturam spectantes. Hoc autem accidit, quia in rerum mundanarum ordine talis est dispositio, ut diversae entium species gradata quadam veluti affinitate copulentur; hac ratione, quod res inferiores superiorum, quas immediate sequuntur, perfectiones et virtutes quodammodo aemulentur, et umbratili quadam imitatione reproducant; juxta illud sapientissimi Doctoris dictum, quod: *Divina sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum.*

656. — Quantum vero ad animam sensitivam, quae propria est brutorum animalium, hoc considerare praestat, quod supra naturam *animae* vegetativae est elevata virtute sensitivitatis, qua *animal* capax est *doloris, timoris, cupidinis,* aliarumque hujusmodi passionum: et qua potest et se quo-

dammodo, et alia quaedam corporea, nomine *objecti sensibilis* designata, apprehendere et discernere.

657. — Ex quo statim absurda recognoscitur ea Cartesianorum sententia, qua affirmabant *bruta animalia* esse mera automata, quae nonnisi mechanica impressione excitantur ad motus suos. Quis enim non videt canem, ex. gr. proprium dominum ab extraneo discernere? Quis non recognoscit equum viam percurrendam notare, foenum appetere, cubile suum desiderare? Quis non novit in animalibus et injuriae sibi illatae, et beneficii accepti memoriam permanere? Quae omnia demonstrant quomodo in belluis quoddam cognitionis genus necessario sit admittendum: quod cognitionis genus illud est, quod proprio nomine dicitur *sensitivitas*.

658. — Contra sententiam Cartesianorum, qui belluis facultatem omnem vitalem et sensitivam detrectarunt, fuit ex adverso quorumdam sententia, qui non solum sensitivitatem brutis inesse admisere, sed etiam intellectum et rationem ipsis competere, non minus quam hominibus, arbitrati sunt. Cum enim plura quaedam mirabilia et artificiosa ab animalibus fieri viderent, ingenium intellectivum ipsis natura concessum esse reputarunt.

Ast vero et ista sententia omnino est repudianda. Etenim ex consideratione actuum naturalium, qui ab animalibus procedunt, manifeste apparet quomodo ipsorum facultates nullo modo elevantur ad operandum circa objecta *immaterialia*: quod evidenter monstrat in ipsis non esse *facultatem intellectivam*, cujus proprium est circa res *immateriales* versari.

Et revera, in brutis nulla apparet cognitio de *divinitate*, nulla notitia de *universalibus*, de *justitia*, de *honestate*, de *veritate*, de *sapientia* etc.: quae objecta sunt propria *facultatis intellectivae*. E contra, ut sapienter advertit D. Thomas, brutorum operationes intra ambitum rerum sensibilium continentur; apprehendunt enim individua concreta, et singularia, et eorum affectiones, et proprietates, in quantum aptae sunt in sensibus impressionem producere. Quod si in aliqua operatione supra istarum rerum ordinem elevari videntur, hoc accidit in ipsis in quantum naturae *instinctu* moventur ad ea, quae opportuna sunt vel ad eorum conservationem, vel ad eorum naturales commoditates procurandas: ita tamen quod nullo arbitrio et dominio actuum suorum potiantur, nec moveant se ipsa ad fines operationum suarum assequendos, quorum notitiam non habent, sed a natura auctrice moveantur. *Alia animalia* (ait Angelicus) *ab homine, intellectum non habent. quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota*

ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. (C. G. L. 2. C. 66.).

Ea vero artificiosa et mirabilia, quae ab animalibus quandoque fiunt, quibus videretur in eis esse prudentia, et ratio ingeniosa, cujusmodi sunt sagacitates, quae apparent in operibus apum, aranearum, canum etc. non sunt accipienda tamquam argumentum quod in animalibus brutis sit *intellectus* et *ratio*: etenim ea mirabilia procedunt a summo naturae Artifice et Dispositore, qui sapientissima ordinatione *animalia* ad tales operationes explendas movet et dirigit. *Sic* (ait Angelicus) *sagitta directa tendit ad signum ex motione sagittantis ac si ipsa rationem haberet dirigentem, et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his, quae moventur secundum naturam, sicut et in his, quae moventur secundum artem. Et ex hoc contingit, quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia; non quod in eis sit aliqua ratio vel electio· quod ex hoc apparet, quod omnia, quae sunt unius naturae similiter operantur* (S. T. P. 1. 2. Q. 13. A. 2. ad 3.).

659. — Ex his dictis eruitur quomodo anima sensitiva, quae non habet operationem per se (in qua non communicet corpus), non habet etiam esse per se: scilicet non est substantia in separato a materia, sed est solummodo principium substantiale *informans* et actuans *materiam:* a qua sejuncta subsistere non potest. Ex omnibus autem, quae hucusque exposita sunt, non difficile est recognoscere. quo sensu accipienda sit ea hominis definitio, quam in ipso hujus tractatus exordio attulimus, quantum ad hoc quod dicit *hominem esse animal*, et sufficienter etiam quantum ad hoc, quod dicit *hominem esse rationalem.* Nunc vero expressius adhuc inquirendum venit, quid importet hoc *attributum rationale* quod de homine tamquam proprium et differentiale praedicatur. Hoc autem praestare contendimus explanando *quaenam* sint et *quales* potentiae seu facultates propriae, et distinctivae *animae humanae* in quantum est *intellectiva* seu *rationalis.*

CAPUT TERTIUM

De Potentiis seu Facultatibus Animae

660. — Nomine *potentiae*, sive *facultatis* intelligitur *virtus* qua ens aliquod praeditum invenitur ad aliquid agendum, vel ad recipiendum in se influxum operationis alicujus agentis.

Virtus, seu facultas ad agendum dicitur proprie potentia *activa*. Capacitas vero recipiendi in se alicujus operantis influxum dicitur potentia *passiva*.

Quaenam sint potentiae sive virtutes *animae vegetativae*, jam supra indicatum est, nec circa hoc ulteriori explanatione opus esse arbitramur.

ARTICULUS PRIMUS

De cognitione sensitiva.

661. — In anima sensitiva, praeter virtutes *animae vegetativae* habetur sensitivitas; quae definiri potest: Virtus vitalis, qua animal et se quadantenus et objecta, quae in ipsum impressionem efficiunt, apprehendere valet.

Sensitivitas autem, uti supra innuimus, est genus quoddam *cognitionis*, quia est talis virtus, qua ens vivens se, suasque affectiones, et objecta imprimentia percipit, quod est quoddam *cognoscere*.

Jam vero actio cognoscendi in cognoscente perficitur in quantum objectum aliquod capitur, seu, ut dici solet, concipitur, apprehenditur ab ipso *cognoscente*, sive, quod idem est, in quantum *cognoscens* capit intra se *objectum* cognitum.

Quomodo autem cognoscens poterit objectum cognitum intra se capere?... Num objectum ipsum realiter transfert esse suum in cognoscente?.... Equidem hoc admittere non licet: intelligere enim oporteret, quod objectum cessaret esse *externum*, et distinctum ab esse cognoscentis; et quod fieret quaedam commixtio seu confusio inter *esse* cognoscentis, et *esse* cogniti.

Igitur oportet, quod *objectum* cognitum, absque hoc, quod cesset permanere in *proprio esse*, transeat intra cognoscens, ita quod ab eo concipiatur.

662. — Ad hoc explicandum Scholastici *duplicem* distinguunt modum essendi objecti cognoscibilis.

Alius est *modus* essendi in proprio esse extra cognoscens; alius est *modus* essendi in cognoscente per *formam* quamdam,

seu speciem, quam dicunt *intentionalem*, qua *objectum* fit praesens in cognoscente, atque ab eo apprehenditur. Quae *forma*, seu species intentionalis (quam recentiores designare solent nomine *ideae*) non modo est similitudo seu imago objecti cogniti (tunc enim cognitio esset apprehensio similitudinis rei, potiusquam apprehensio *rei*); sed est *ipsum ipsissimum objectum*, in quantum praesens est cognoscenti in suo *esse cognoscibili*. Unde vulgatum est apud Scholasticos dictum, quod: *Species intentionales non sunt id*, quod *cognoscitur*, *sed id*, quo *cognoscitur*. Circa quod audire praestat sequentia verba Doctoris clarissimi, qui postquam de *formis* intentionalibus, secundum supradicta disseruerit, prosequitur dicens: *Recognoscitur ergo tum necessitas, tum natura specierum intentionalium. Necessitas quidem; requiruntur enim, ut cognitum sit in cognoscente, cujus cognitio extra ipsum non fertur.... Natura vero quippe nihil sunt aliud, quam id ipsum omnino in esse cognoscibili, quod res cognitae in esse naturali. Habetur praeterea quam vere dixerit Aristoteles*, animam cognoscendo fieri omnia: *et* cognoscentem esse idem cum objecto cognito *aut etiam quod:* Intellectus in actu est intellectum in actu. *Quippe cognoscentis ea est natura, ut quamvis suum esse naturale non exuat; alienas tamen formas modo quodam sibi proprio induere valeat, sicque in alia transformari, quo fit, ut vivaci illa facultate, qua seipsum percipit, percipere itidem valeat ea, in quae transformatur. Habetur demum dari quasi duos mundos, aut potius duos status ejusdem mundi; alterum naturalem, alterum intentionalem, qualenus id ipsum quod res sunt naturaliter in se ipsis, sunt itidem intentionaliter in cognoscentibus.* (F. An. Goudin T. 3. Phys. P. 4. Q. 3. A. 1.).

663. — Sensitivitatis exercitium diversis modis expletur, unde diversae distinguuntur a Philosophis sensitivitatis formae sive species.

In primis distinguitur sensitivitas in *internam* et *externam:* deinde utriusque enumerantur distincti et peculiares exercitii modi.

Sensitivitas dicitur *externa* in quantum exercetur per *organa* corporis animalis *exteriora*, ad quae immediate deferuntur *objectorum* sensibilium impressiones. Hujusmodi organa exteriora ea sunt, quae denominari solent *sensus externi* etsi proprie loquendo nomen *sensus* potius adhibendum esset ad significandam *virtutem*, quae ipsis organis inest. Quinque autem enumerantur externi sensus, nempe 1. *visus*, 2. *auditus*, 3. *odoratus*, 4. *gustus*, 5. *tactus*.

Sensitivitas dicitur *interna*, in quantum exercetur circa objecta, non qualenus actualiter, et praesentialiter impressio-

nem in organis exterioribus producant, sed in quantum ipsorum *objectorum* apprehensiones seu intentiones, jam receptae in interno conservantur, aut reproducuntur; vel etiam in quantum animal naturali instinctu veluti praeveniendo ipsam experientiam, aliquid apprehendit ut sibi sub aliqua ratione conveniens, vel non conveniens, sicuti ex. gr. columba exhorret milvum tamquam suae naturae inimicum, et comedit lapillos tamquam suo stomacho salutares. Quatuor a *Scholasticis* enumerantur distincti *sensus interni*, nempe 1. *sensus communis*, 2. *phantasia*, sive *imaginatio*, 3 *aestimativa*, 4. *memorativa*, de quibus jam aliquid attigimus in tractatu de *criterio veritatis*. De numero et distinctione sensuum, tam exteriorum quam interiorum egregie modo suo loquitur Angelicus Doctor, ex quo sequentia verba referre placet. De *sensibus externis* ita loquitur: *Accipienda est ratio numeri, et distinctionis exteriorum sensuum secundum illud, quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cujus diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur. Est autem duplex immutatio: una naturalis et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato, secundum esse naturale; sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus: alioquin si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum: omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu In quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis, vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem objecti, invenitur transmutatio naturalis, secundum locum quidem in sono, qui est objectum auditus, nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione. Secundum alterationem vero in odore, qui est objectum olfactus. Oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio naturalis in tactu, et gustu. Nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus, aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, quia est absque immutatione naturali organi et objecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior, et post hunc auditus, et deinde olfactus qui habent immu-*

lationem naturalem ex parte objecti. Motus autem localis est perfectior, et naturaliter prior quam motus alterationis (*ut probatur* in 8. Phys. text. 55.). *Tactus autem, et gustus sunt maxime naturales, de quorum distinctione post dicetur* (in solut. 3. et 4. argum). *Et inde est, quod alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.* (S. T. P. 1. Q. 78. A. 3.).

664. — De *sensibus* autem *internis* sequenti ratione disserit: *Considerandum, quod ad vitam animalis perfecti, requiritur, quod non solum apprehendat rem ad praesentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia, alioquin, cum animalis motus, et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens. Cujus contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo: moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo, quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet: recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia. Nam humida bene recipiunt, et male retinent. E contrario autem est de siccis. Unde cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam, quae recipiat species sensibilium, et quae conservet. Rursus considerandum est, quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum, quas percipit sensus, in quibus delectatur, aut horret. Sed necessarium est animali, ut quaerat aliqua, vel fugiat, non solum quia sunt convenientia, vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas, alias commoditates, et utilitates, sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figurae, sed quasi inimicum naturae. Et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali, quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum praedictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur* sensus proprius *et* communis *de quorum distinctione post dicetur* (*in solut.* 1. *et* 2. *argum.*). *Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur* phantasia *sive* imaginatio, *quae idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur* vis aestimativa. *Ad conservandum*

autem eas vis memorativa, *quae est thesaurus quidam hujusmodi intentionum: cujus signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione: puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria inter hujusmodi intentiones computatur.* (Ibid. A. 4.).

ARTICULUS SECUNDUS

De appetitu sensitivo.

665. — Anima sensitiva pro eo genere cognitionis, quo praedita est, (de quo modo dicebamus) alia etiam donatur *potentia*, qua erga objecta cognita naturali inclinatione movetur.

Hujusmodi *potentia* est, quae dicitur *appetitus sensitivus*, et est veluti quidam vitalis impulsus, quo animal se movet ex iis, quae per *sensum* apprehendit, ad prosequendum, vel fugiendum objecta, prout ipsi convenientia, vel contraria apparent.

Quoniam autem naturale est animae prosequi id, quod sibi est *conveniens* (quod dicitur ipsius *bonum*) et quoniam ipsum *vitare contrarium* (quod dicitur *malum*) est quoddam *bonum*, hinc est, quod appetitus tandem in genere dicitur *inclinatio illa, qua anima tendit in bonum apprehensum.*

666. — Sciendum est autem, quod *bonum sensibile* duplici modo naturali inclinationi exhiberi potest: vel scilicet in quantum simpliciter *assequibile;* vel in quantum *assequibile cum difficultate.*

Hinc duplex distinguitur *appetitus sensitivi* modus; alius, quo simpliciter movetur ad bonum prosequendum, et malum vitandum; alius, quo tendit ad removenda impedimenta, quae contra boni assecutionem, vel mali fugam insurgunt.

Primus *appetitus* modus dicitur *concupiscibilis* alius modus dicitur *irascibilis.*

Necesse est (ait Angelicus) *quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea, quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant, et nocumenta inferunt: et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur, quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc, quod superet contraria, et supereminent eis.* (S. T. P. 1. Q. 81. A. 2.).

Distinguuntur autem diversi motus tum *concupiscibilis* tum *irascibilis*, sequenti ratione. Appetitus concupiscibilis ha-

bet sex motus, qui dicuntur passiones, eo quod fiant cum alteratione et passione corporis. Sunt autem *amor, odium, desiderium, fuga, gaudium*, et *tristitia*. Ratio diversitatis ipsorum motuum est quia cum appetitus concupiscibilis versetur circa bonum delectabile, et malum ipsi oppositum, ex varia hujus boni, et mali apprehensione insurgunt in eo varii motus. Dum enim bonum delectabile apprehenditur praecise ut conveniens, enascitur *amor*. Dum vero malum oppositum apprehenditur ut disconveniens, nascitur *odium*. Si autem bonum et malum apprehendantur, ut absentia, nascitur *desiderium* boni amati, et *fuga* mali exosi. Si vero utrumque apprehendatur, ut praesens, nascitur *gaudium* de bono praesenti, et *tristitia* de malo. Appetitus vero irascibilis habet quinque impetus, seu passiones; scilicet *spem, desperationem, timorem, audaciam*, et *iram*. Cum enim versetur circa bonum arduum et malum expugnandum, si bonum arduum apprehendatur ut adeptu difficile, possibile tamen, nascitur *spes*. Si vero apprehendatur, ut impossibile, nascitur *desperatio*. Si mala et pericula, quibus impeditur boni possessio, sint gravia quidem, superabilia tamen, nascitur *audacia*, qua animus instigatur ad illa expugnanda. Si vero instent, nec satis virium in se sentiat animal ad ea superanda, nascitur *timor*. Si demum mala illa non modo urgeant, sed etiam inferantur ab aliquo, nascitur *ira*, quae est appetitus vindictae contra illum, qui infert malum. (Goudin, Phys. P. 4. Q. 3. A. 6.).

667. — Ad complementum eorum, quae diximus circa facultatem sensitivam, unum vel alterum verbum subjungere ducimus circa illud phaenomenon, quod apparet in animantibus, quod dicitur *somnus*.

Notum est omnibus, quod in animantibus naturalis vicissitudo verificatur duplicis status, cui respective nomen *somni* et nomen *vigiliae* tribuitur.

Est autem somnus: status ille, quo natura animalis ad reficiendas vires in placida quadam inoperositate sensitivarum functionum, quiescit. Status vero vigiliae ille est, in quo animal plenum et expeditum suarum virium sensitivarum exercitium servat.

Dum animal somno tenetur, non omnino exercitio suarum virtutum privatur, sed solummodo impeditur in tali exercitio, et ejus virtus veluti ligatur; unde etiam illa quaecumque activitas, quae manet, subtrahitur ordini et directioni consuetae operandi. Tunc phantasia, uti vaga et procax, variis imaginibus delectatur, res omnino disparatas simul congerit, plura sibi effingit, quae ludicra non modo sunt, sed absona prorsus et informia. Hujusmodi imaginariae conceptiones, quae

in tali statu animali contingunt, haec sunt, quae appellantur *somnia:* quae etiam in homine (quippe qui natura pollet animali) eveniunt, cum quibusdam tamen peculiaribus circumstantiis quae aliorum animalium somnia comitari non possunt: de quibus alibi locus erit opportunior ad loquendum.

Haec de facultatibus animae sensitivae breviter dicta pro re nostra sufficiant.

ARTICULUS TERTIUS

De cognitione intellectiva.

668. — Modo de potentiis animae intellectivae dicendum.

Anima intellectiva sive rationalis praeter quam praediat est facultatibus animae vegetativae, et facultatibus animae sensitivae, elevatur supra istam in quantum pollet facultate rationali, qua constituitur in sublimissimo gradu princeps inter omnes hujus sensibilis universi substantias. *Intelligentia,* sive *rationalitas* definiri quodammodo potest, *potentia perceptiva veritatis.* Qua definitione indicatur quodammodo excellentia intelligentiae supra sensitivitatem: etsi enim sensitivitas et ipsa sit quoddam cognitionis genus, tamen cognitio sensitiva non proprie habet pro suo objecto veritatem per se et in universali consideratam, sed tantummodo circa res materiales in singulari versatur, in quantum subjecto sentienti vel delectabiles, vel contristabiles, vel utiles, vel infensae praebentur. Intellectus autem penetrat intimam rerum naturam, eamque scrutatur, in quantum est aliquid verum, quod sensibus manet occultum.

Nomen intellectus (ait Angelicus Doctor) *quandam intimam cognitionem importat; dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores, cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est. Sunt autem multa genera eorum, quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis: sub verbis latent significata verborum: sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata...... in causis latent effectus, et e converso etc.* (S. T. 2. P. 2. Q. 8. A. 1.).

Distinguitur a Scholasticis intellectus in 1. *intellectum agentem,* et 2. in *intellectum patientem,* (quem dicunt etiam *intellectum passibilem,* sive etiam *possibilem.*)

Nomine intellectus agentis significatur virtus animae, qua per abstractionem efformat species objectorum, quibus redduntur menti cognoscibilia.

Nomine intellectus *possibilis* significatur virtus mentis, qua recipiuntur species per intellectum agentem elicitae, quibus objecta cognoscuntur.

Distinguitur etiam intellectus proprie dictus a ratione proprie dicta. Cujus distinctionis modum Angelicus Doctor sequentibus verbis determinat: *Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere, ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident secundum modum suae naturae cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud, sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt. Homines vero ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam acquisitionis, vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia · et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem, quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem.... Quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet, quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.* (S. T. P. 1. Q. 79. A. 8.).

Adhuc etiam distinguunt Scholastici intellectum in 1. *speculativum*, et 2. in *practicum*

Intellectus speculativus (ait D. Thomas) *est: Qui quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem. Intellectus practicus dicitur: Qui hoc, quod apprehendit ordinat ad opus.*

Rationem vero distinguunt in 1. *superiorem*, et 2. *inferiorem*. Ratio superior (secundum Angelicum) est: *Quae intendit aeternis conspiciendis, aut consulendis.* Ratio inferior dicitur: *Quae intendit temporalibus rebus.*

669. — Considerari solent tamquam totidem facultates subalternae facultati intelligendi 1. *reflexio*, 2. *attentio*, 3. *memoria.*

Nomine *reflexionis* significatur virtus mentis, qua ipsa in se ipsam rediens, se et actus suos recognoscit.

Quoniam vero mentis consideratio, dum in se ipsam redit, ferri potest vel simpliciter et directe in ipsum actum mentis per se acceptum quatenus est ipsius mentis affectio, vel in actum ipsum mentis in quantum versatur circa datum objectum; hinc Philosophi duplicem reflexionis modum distinguunt; nempe reflexionem *psychologicam* et reflexionem *ontologicam*.

Dicitur reflexio *psychologica* ea, quae fertur praecise in actum mentis per se consideratum in quantum est ipsius mentis affectio. Denominatur vero reflexio *ontologica* ea, quae fertur in actum mentis consideratum non praecise per se, sed qualenus versatur circa datum objectum (*).

Reflexio *psychologica* dici etiam solet *conscientia;* et reflexio *ontologica* potius appellatur *recogitatio.*

Nomine *attentionis* significatur applicatio mentis expressa ad aliquod objectum considerandum. Dicitur applicatio *expressa* ad indicandum, quod attentio importat quamdam reflexam directionem mentis ad objecti considerationem. Etenim in quocumque mentis actu quaedam applicatio intervenit, quae tamen non dicitur proprie attentio, quando non sit expressa et intenta. Nisi velimus duplicem attentionis speciem distinguere, uti aliquibus placet; nempe attentionem *spontaneam*, ut dicunt (quae illa est, quae naturaliter in quocumque mentis actu habetur): et attentionem *reflexam* (quae illa est, qua mens expresse et voluntarie ad objectum se applicat).

670. — Nomine *memoriae* significatur virtus mentis, qua ideas intellectuales prius habitas conservat, atque iterum sibi praesentes revocat et contemplatur.

Ex supradictis jam manifestum est quod etiam in anima sensitiva habetur memoria. At vero alia est memoria *sensitiva,* alia memoria proprie dicta *intellectiva.* Memoria *sensitiva* est facultas proportionata naturae animalis, qua animal conservat et revocat intentiones de rebus sensibilibus apprehensas, easque sibi repraesentat, occasione aliqua excitante.

Memoria vero *intellectiva* est virtus propria entis rationalis, conservativa et reproductiva specierum intelligibilium; quapropter memoria *intellectiva* est elevata supra ordinem me-

(*) Graecum nomen Ψυχῆς adhiberi solet proprie ad significandum *animam* sive subjectum cogitans; et hac ratione id quod ad animam spectat, *psychologicum* appellatur; immo ipsa anthropologia, in quantum versatur circa animam, denominari solet *psychologia.*

Nomen Graecum Ὄντος significat idem ac *ens*, et *ontologicum* dici solet quod spectat ad res a subjecto cogitante distinctas, quae ipsi exhibentur tamquam *objectum* circa quod ejus actio versatur.

moriae *sensitivae* ea ratione qua intellectus supra sensum elevatur. Considerare enim oportet quod anima intellectiva nedum valet conservare et reproducere intentiones perceptas in rebus sensibilibus, in quo consistit memoria, quam habent etiam inferiora animalia, et dicitur memoria *sensitiva*; sed etiam praedita est virtute conservandi et reproducendi ideas intellectuales, in qua virtute consistit memoria, quae dicitur *intellectiva*.

671. — Circa *memoriae* exercitium, hoc notandum esse ducimus, quod talis est natura et indoles memorativae potentiae, ut dum praeteritos conceptus revocare nititur, ex uno reproducto, alii quoque, qui in praehabita apprehensione cum isto connexi fuerint, veluti spontanea motione ad se reproducendos excitentur, eo ferme ordine, quo primum in cognitionem devenerunt. Quod phaenomenon constanti experientia probatum a Philosophis appellari solet *associatio idearum*; cujus principia et causae praecipuae existimantur esse 1. *similitudo*, 2. *relatio oppositionis*, 3. *relatio coexistentiae localis*, vel *temporaneae*, 4. *relatio causalitatis*, etc.

672. — Considerare etiam oportet, quod in homine propter arctissimum vinculum, quod in ejus natura intercedit inter sensitivum et intellectivum, ad exercitium facultatum intellectualium maxime influunt facultates ipsae sensitivae et praecipue interiores, uti patet ex hoc quod per laesionem organi sensitivi impeditur mentis judicium; et ex hoc, quod *memoria* et *phantasia* rite ordinatae maxime juvant ad ipsos intellectuales conceptus efformandos et evolvendos.

Adhuc etiam considerandum est, quod facultates sensitivae in homine propter contactum, ut ita dicam, ad intellectivum altius quodammodo feruntur, quam in aliis animalibus possint. Hoc dicimus non de facultatibus sensitivis externis (in quibus homo aliquando minori intensione donatur, quam inferiora animalia), sed de facultatibus *sensitivis internis*.

Et revera alia animalia (uti sapienter advertit Angelicus) ducuntur in istarum virium exercitio solum naturali quodam instinctu; homo autem movetur per quamdam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*, quae per quamdam collationem procedit. Et ex parte memorativae homo non solum habet *memoriam*, sicut caetera animalia, in subita recordatione praeteritorum, sed etiam habet *reminiscentiam*, quasi syllogistice requirendo praeteritorum recordationem. Et *phantasia* in homine nedum apta est rerum sensibilium perceptarum imagines ferre, sed valet etiam componere et dividere formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri, et forma ima-

ginata montis componimus unam formam montis aurei, quem numquam vidimus. (S. T. P. 1. Q. 78. A. 4.).

Et hoc patet maxime in operibus artium, quas *liberales* appellant, quae totae in hoc sunt, ut imaginatis rebus in actum productis animum recreare et ad sublimes conceptus elevare contendant. Quod animalia inferiora agere non possunt sed solius hominis est, in quo phantasia per contactum ad intelligentiam sublimatur, et oestro quodam veluti agitata supra se ipsam fertur, unde etiam appellari solet *talentum inventionis*, vel *virtus aestetica*.

673 — Et ex ipsa approximatione sensitivarum facultatum ad intellectum in homine proveniunt etiam mirabilia phaenomena, quae non raro apparent in humanis somnis. Experientia enim constat, quod homo dum somno occupatur, aliquando regulari motu et gressu de uno ad alium locum pergit, quasi periculorum conscius rectum tramitem servans, et praecipitia devitans. Quod phaenomenon appellari solet *somnambulismus*.

Constat etiam quod dormiens homo aliquando sermone utitur, cum aliis confabulatur, interrogationibus ordinate respondet, dubia et quaestiones etiam scientificas promovet et discutit, scripta perlegit, scribit ipse, et sensus animi sui legitime manifestat etc., quae omnia peragit ita, ut a somno excitatus, miretur se peregisse; cum nullum recognoscat nexum inter praesentem animi sui sensum, atque dispositionem, et statum illum, in quo talia gessit.

Hujusmodi phaenomenon generico nomine appellari solet *somniloquium*. De causis et legibus, quibus talia phaenomena verificantur difficile admodum decernere est. Audiamus quid circa hoc sapientissime more suo disserit Angelicus Doctor.

Somniorum causa (ait ipse) *quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior somniorum causa est duplex. Una quidem animalis, in quantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiae in dormiendo, circa quae ejus cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando.... Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis. nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni, sicut homini, in quo abundant frigidi humores occurrit in somnio, quod sit in aqua vel nive, et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior, similiter est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Corporalis quidem in quantum imaginatio dormientis immutatur, vel ab aere continenti, vel ex impressione coelestis corporis, ut sic dormienti aliquae phantasiae appareant conformes coelestium dispositioni. Spiritualis*

autem causa est quandoque a Deo,... quandoque vero operatione daemonum aliquae phantasiae dormientibus apparent. (S. T. 2. P. 2. Q. 95. A. 6.).

Quantum vero ad ea rationalitatis vestigia, quae in humanis somniis manifestantur, sequenti modo ratiocinatur idem Angelicus Doctor: *Secundum quod vires sensitivae interiores magis vel minus opprimuntur a somno propter vaporis turbulentiam, vel puritatem, secundum hoc usus rationis magis, vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum judicium habere..... Apprehensio autem rationis non ita impeditur in somno sicut ejus judicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima principia cogitationis humanae, et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis praecedentium cogitationum, et phantasmatibus oblatis vel etiam ex revelatione divina, aut immissione angeli boni, vel mali.* (S. T. 2. P. 2. Q. 154. A. 5. ad 3.).

APPENDIX

IN TRACTATIONEM DE COGNITIONE INTELLECTIVA

De Origine Idearum.

I.

Sententiae diversae exponuntur.

Maxima sub hoc titulo exarsit inter Philosophos disputatatio, diversis diversa, et invicem contraria opinantibus.

Celebriores autem circa hoc sententiae ad sequentes reduci posse videntur.

1. Altera est eorum, qui reputarunt *ideas* esse quasdam formas rerum separatas, per se subsistentes, universales, immutabiles etc. quae mentis intuitioni contemplandae exhibentur; et quibus mens informatur ad objecta cognoscibilia apprehendenda.

2. Alia est eorum, qui asseverant ideas in mente nostra originaliter *innatas* esse, sin omnes, saltem eas, quae repraesentant objecta omnino incorporea, quae sensibus apprehendi non possunt; et arbitrantur tales ideas menti nostrae

naturaliter insculptas, veluti sopitas in animo jacere, donec ex occasione aliqua excitentur, et veluti expergiscant.

3. Altera est eorum, qui reputant menti humanae naturaliter concessum esse intuitum quemdam divinitatis, quam contemplando omnium rerum rationes et ideas contemplatur, quibus res cognoscibiles apprehendit.

4. Alia est sententia, qua affirmatur in animo nostro naturaliter contineri *repraesentationem* et *similitudinem* omnium rerum cognoscibilium, et mentem nostram naturali evolutione moveri ad referendum in se tamquam in speculo singulas rerum cognoscibilium imagines, quibus res ipsas cognoscibiles apprehendit.

5. Alia est, qua asseritur in mente nostra unicam esse ideam *innatam,* scilicet ideam *entis abstracti,* seu *entis possibilis;* ex qua tamquam ex fonte caeterae omnes aliae ideae derivantur, sive conficiuntur, sumpta veluti materia ab impressionibus singularium objectorum.

6. Altera est eorum, qui adstruunt ideas quascumque efformari, sive produci in mente a mente ipsa, dum objectum aliquod sensibile impressionem agit in sensus nostros.

II.

Sententiae expositae discutiuntur.

Ad dijudicandum autem de supra indicatis sententiis recolere oportebit illud, quod jam alibi definitum est circa idearum *naturam*, et circa officium, quo funguntur ideae in humana cognitione.

Scilicet nomine *idearum* in hoc proposito nostro intelliguntur imagines, seu formae repraesentativae rerum cognoscibilium, quibus res cognoscibiles apprehendimus.

Dicimus *in hoc proposito nostro*, etenim si sequi velimus modum loquendi antiquorum Scholasticorum, formae repraesentativae rerum in cognoscente, tunc solum appellandae erunt ideae, quando considerantur ut *exemplaria* in mente artificis, ad quorum normam artifex aliquid producere potest, ut est forma domus in animo aedificatoris. Quando autem formae rerum repraesentativae considerantur non ut *exemplar* in artifice ad aliquid conficiendum, sed praecise quatenus sunt *medium*, quo animus cognoscens rem cognoscibilem cognoscit, non *ideae* appellantur, sed proprio nomine dicuntur *species*.

Quoniam vero apud recentiores Philosophos usus invaluit, ut nomine idearum vocentur illae, quae Scholastico more appellandae forent *species;* intelligere erit id quod hic dicimus

de ideis, accipiendum esse ut dictum de speciebus; ita quod quaestio de origine idearum idem sit ac quaestio de *origine specierum*, sive formarum, quibus res cognoscibiles cognitioni mentis nostrae repraesentantur.

Quale autem sit officium, quo funguntur ideae (seu species) in humana cognitione, facile recognoscitur ex supra allata definitione qua diximus ideas, (sive species) esse formas repraesentativas rerum in animo nostro, quibus res cognoscibiles apprehendimus. intelligitur scilicet idearum (specierum) officium in hoc esse positum, ut inserviant quasi medium, sive instrumentum, *quo* mens nostra res cognoscibiles intra se capiat et cognoscat.

Unde apparet, quomodo quaestio de origine idearum, non aliud est, quam quaestio circa modum, quo in mente nostra enascuntur rerum cognoscibilium imagines, seu formae repraesentativae, quibus ipsas res cognoscibiles apprehendimus.

Itaque, his praenotatis, devenire est ad discutiendum quid definire oporteat circa singulas expositas sententias.

III.

Damnatur sententia platonica.

Et quantum ad primam, quae attribuitur Platoni, et discipulis ejus, audiatur quomodo disserit Angelicus Doctor: *Plato posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes, sicut forma hominis, quam nominabat per se hominem; et formam, vel ideam equi, quam nominabat per se equum; et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali: ab anima quidem nostra ad cognoscendum; a materia vero corporali ad essendum. ut sicut materia corporalis per hoc, quod participat ideam lapidis fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc, quod participat ideam lapidis, sit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum, quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quae sunt in materia corporali effluere ab ideis, sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes.* (S. T. P. I. Q. 84. A. 4).

Quae positio (platonica) *a Philosopho* (Aristotele) *sufficienter reprobata est, qui ostendit, quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili; quum etiam nec sine materia sensibili in universali formae universales intelligi possint,*

sicut nec simus sine naso, et ideo alii non ponentes formas sensibilium separatas, sed intelligentias separatas tantum, quas nos angelos dicimus, posuerunt originem nostrae scientiae totaliter ab hujusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicenna voluit, quod sicut formae sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiae agentis, ita et formae intelligibiles humanis mentibus non imprimantur nisi ex intelligentia agente, quae non est pars animae, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam, sicut ista inferiora agentia praeparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente. Sed ista opinio non videtur rationabilis: quia secundum hoc non esset dependentia necessaria inter cognitionem mentis humanae et virtutes sensitivas, cujus apparet contrarium manifeste, tum ex hoc, quod deficiente sensu, deficit scientia de suis sensibilibus, tum ex hoc, quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea, quae habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata, unde etiam laeso organo phantasiae impeditur consideratio. Et praeterea praedicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur tam intelligibiles, quam sensibiles. (Quaest. de Verit. X. de Mente A. 6.)

Et similiter alio loco hanc ipsam sententiam rejicit, considerando quod si hujusmodi ideae separatae, et *subsistentes* forent admittendae, illae deberent esse totidem *substantiae* pluribus communes: substantiae quidem, quia per se subsisterent; *communes* vero, quia a pluribus participatae. Atqui substantia communis pluribus separata existere non potest. Si enim existeret, vel esset substantia omnium, quae sub ea continentur, vel unius dumtaxat. Fieri autem non potest, ut sit substantia omnium, quia unum non potest esse substantia pluribus, quandoquidem plura sunt ea, quorum substantiae sunt plures et diversae. Sed nec etiam fieri potest, ut sit substantia unius eorum, quae sub ipsa continentur, quia si sit substantia unius, jam non erit substantia communis pluribus, sed singularis. (7. Metaph. L. 13.)

IV.

Refutatur sententia idearum innatarum.

Circa sententiam vero secundo loco positam, quam plures etiam recentiori aetate, maxime e schola Cartesiana, professi sunt, sequenti modo loquitur idem sapientissimus Doctor: *Manifestum apparet* (ait ipse) *hujus positionis falsitas ex hoc,*

quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum: sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si intellectui animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. (S. T. P. 1. Q. 84. A. 3.)

Et revora: actus cognitionis in homine debet esse conveniens ipsius hominis naturae. Natura autem hominis non sola mente intellectiva constat, sed etiam *sensitiva virtute*: quapropter in productione idearum, sive specierum, quae sunt veluti principium humanae cognitionis, oportet, ut partem habeat non solum mens intellectiva, sed etiam *sensitiva actio;* quod non accideret, si omnium rerum ideae in mente nostra forent naturaliter *inditae*, seu *innatae.*

Nec sufficeret supponere *actionem sensuum* intervenire quasi *occasionaliter* ad excitandas ideas in mente sopitas; etenim praeterquam quod talis actio sensitiva *occasionalis* importaret *sensitivitatem* in natura nostra esse quasi aliquid *accidentale*, recognoscitur etiam improprium esse supponere ideas in mente sopitas antecedenter ad rerum cognitionem; quando ideae non aliud sunt, nisi *medium, quo* res apprehendimus; quod *medium* tunc solum opportune nobis occurrit, quando mens ad rerum cognoscibilium apprehensionem procedere debet, assumendo in semetipsa imagines, seu similitudines repraesentativas ipsarum cognoscibilium rerum. Et hoc evenire intelligitur eo ipso, quod res congnoscibilis per sensibile *phantasma* mentis cognitioni exhibetur.

Quoniam vero potissima ratio, qua moventur assertores *idearum innatarum* ad ideas nobis *ingenitas* admittendas, in hoc posita est, quod impossibile videtur menti humanae ideam Dei acquirere, cum nullum sit objectum inter creata, quod ideam infiniti exhibere possit; inquirendum est speciatim de istius ideae origine: quae inquisitio etiam intelligitur referri posse ad investigandam originem idearum aliorum quorumdam objectorum, quorum natura immaterialis videtur nullo modo repraesentari posse per imagines, seu formas a rebus sensibilibus desumptas: uti sunt ex. gr. idea *entis*, idea *veritatis*, idea *sapientiae*, etc.

Circa quod considerare oportet, quantum spectat ad ideam Dei, quod etsi nulla res sit, quae possit menti nostrae Deum repraesentare sicut est, tamen intelligitur posse idea Dei quodammodo in mente nostra acquiri, quin opus sit eam admittere *simpliciter innatam*. Quod quidem dicimus, non quasi reputemus ideam Dei posse efformari et veluti confici ex recollectione, aut ampliatione eorum, quae in rebus finitis apprehendimus; sed hoc sensu quod, dum cognitioni nostrae

exhibentur res, quae sensus nostros afficiunt, et mens nostra virtute sua intellectiva penetrat ad ipsarum rerum essentias apprehendendas, recognoscit talium rerum naturam talem esse, quae non existit, nisi per participationem essendi, procedendo ab *ente primo*, quod natura sua est proprie et simpliciter *ens;* a quo derivantur ea, quae sunt entia solum *per participationem*. Et hoc pacto mens nostra sibi acquirit *ideam Dei* ex cognitione rerum creatarum, quin opus sit ipsam admittere esse *innatam*. Non quidem, ut mox innuimus, quod idea Dei efformetur ex combinatione aut ampliatione idearum, quae repraesentant objecta finita creata; sed quatenus mens apprehendendo objecta finita, quorum natura intelligitur procedens ab ente infinito, in ipsa istorum objectorum apprehensione relationem recognoscit, qua hujusmodi objecta referuntur ad ens, a quo derivant; et sic in cognitionem Dei devenit, apprehendens relationem, et similitudinem, qua creaturae adstringuntur ad Deum; quae relatio et similitudo in ipsis creaturis, tamquam in speculo resultat; et per ipsam mens nostra veluti manuducitur ad apprehendendum pro modo suo ipsum Deum; juxta illud Apostoli, quod: *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

Et quoniam naturali ductu quilibet homo, dum advertentiam intellectus sui ponat ad res, quibus circumdatur, considerandas, movetur ad recognoscendam in creaturis relationem ad Deum, et similitudinem Dei in ipsis resultantem, qua fertur ad Dei cognitionem; ex hoc licet affirmare Dei ideam, sive cognitionem esse in mente humana quodammodo *connaturalem*, aut etiam, si placet, *innatam:* unde ait Angelicus, quod *dicitur cognitio existendi Deum esse omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid, unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.* (Quaest. de Verit. X. de Mente A. 12. ad 1.)

Quantum vero ad originem idearum caeterorum objectorum immaterialium, quae per res sensibiles repraesentari non posse videntur, uti sunt ex gr. *sapientia, virtus, veritas, bonitas, ens* etc., considerare oportet, quod huiusmodi immaterialia objecta sunt totidem *quidditates*, seu *rationes universales*, quae ex se ipsis quidem sunt *immateriales;* sed quae tamen verificari possunt etiam in objectis sensibilibus, quae sub nostram experientiam cadunt; unde mens nostra per potentiam suam abstractivam potest hujusmodi quidditates, seu rationes apprehendere in ipsis objectis sensibilibus, eas accipiendo in separato ab omni materialitatis ratione; et sic intelligitur quomodo earum acquiri possunt ideae, quin opus sit tales ideas admittere esse *innatas.*

Hanc autem doctrinam omnem placet illustrare et confirmare auctoritate Angelici Doctoris; qui cum sibi proposuisset difficultatem, quae occurrit circa cognitionem rerum immaterialium, ex hoc, quod res tales incorporeae per sensibilia phantasmata non repraesentantur, hoc modo respondet ad difficultatem diluendam: *Dicendum, quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata: sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, circa quam veritatem speculamur. Deum autem cognoscimus ut causam et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia.* (S. T. P. 1. Q. 84. A. 7. ad 3.)

Et alibi loquens de cognitione Dei naturali in mente nostra, ait: *naturali cognitione cognoscitur Deus per phantasmata effectus sui.* (Ibid. Q. 12. A. 12. ad 2.)

V.

Ontologismus perpenditur.

Circa sententiam tertio loco positam, illorum nempe, qui arbitrantur mentem humanam in praesenti statu ideas rerum habere, in quantum habet immediatum *intuitum* Dei, in quo rerum omnium rationes contemplatur; quae sententia jam a Malebranchio celebrata, recentiori tempore a Vincentio Gioberti, et ab aliis, qui Ontologi appellari gaudent, fuit instaurata; audienda sunt haec Angelici Doctoris verba: *Cum quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat: dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in objecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis, sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia Beati, qui Deum vident, et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus, quod in Sole videntur ea, quae videntur per Solem. Et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in psalmo dicitur:* Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? *cui quaestioni psalmista respondet dicens:* Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; *quasi dicat: Per*

ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae ad scientiam de rebus materialibus habendam, ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt, quod sola ideàrum participatio sufficit ad scientiam habendam (S. T. P. 1. Q. 84. A. 5.)

Et revera: improprium est supponere intellectum nostrum immediate se transferre ad intuitionem Dei. Etenim naturalis nostra cognitio debet esse simul *sensitiva* et *intellectiva*: et actus cognitionis pure intellectivus, in quo non interveniat actio sensitiva non potest esse actus naturae nostrae conveniens, sed esset actus conveniens solum substantiae spirituali a materia separatae. Non potest igitur intellectus noster pertingere ad apprehendendum Deum, nisi mediante apprehensione rerum *sensibilium*, quae sensus afficiant: hoc pacto, ut ex sensibili apprehensione per intellectivam abstractionem de intellecta rei creatae natura, ad ipsius Creatoris cognitionem perveniat: et ideo immediatus Dei *intuitus* in mente humana admitti non potest.

In quo proposito notanda sunt Angelici dicta, ubi ait, quod *Operatio proportionatur virtuti et essentiae (operantis). Intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio ejus est intelligere intelligibilia in phantasmatibus* Et quod: *Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit.* (In Lib. De Memor. et Reminisc. Lect. 2. et S. T. P. 1. Q. 84. A. 7.)

Quoniam vero praecipua ratio, qua Ontologi sententiam suam confirmant, in hoc posita est, quod impossibile apparet mentem humanam ascendere ad cognitionem Dei mediantibus creaturis, quia creaturae infinite distant a Deo, et nulla creatura ideam Dei suppeditare potest, unde putant necessario admittendum esse Dei *intuitum* immediatum; recolenda erunt ea, quae supra dicta sunt in hoc proposito circa opinionem, quae contendit Dei ideam esse *innatam*, eodem adducto argumento de impossibilitate acquirendi ideam Dei ex consideratione rerum creatarum. Scilicet considerandum erit ideam Dei non efformari in mente nostra ex ideis creaturarum, quasi mens ideam Dei sibi efficiat componendo, aut ampliando ipsas creaturarum ideas; sed quatenus mens apprehendendo in ipsis creaturarum naturis relationem, qua referuntur ad Deum, tamquam ad *principium*, a quo procedunt, ex ipsa relatione apprehensa perducitur ad ipsum Deum ap-

prehendendum, non quidem ea perfecta cognitione, qua apprehenditur Deus a videntibus ipsam Dei essentiam; sed ea cognitione, quae proportionata est viribus intellectus nostri in praesenti statu existentis. Quia (ut ait Angelicus) *tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat: quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus, de Deo, an est: et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur: et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.* (S. T. P. 1. Q. 12. A. 12.)

Huic autem doctrinae non acquiescunt Ontologi, qui adhuc insistunt contendere humanam cognitionem debere initium sumere a cognitione entis (idest a cognitione Dei); unde etiam Ontologorum nomen sibi attribuunt ad significandum quod scientiae initium desumunt ab *intuitione* entis; et adversarios derident, eos appellando quasi per injuriam *Psychologos*, ut significent illos esse, qui volunt Dei cognitionem ex apprehensione creatarum rerum per *rationalem*, seu *psychologicam* observationem eruere. Dicunt ergo naturalem ordinem cognoscendi in mente humana hunc esse, ut prius cognoscatur Deus, et inde cognoscantur creaturae, ut derivantes a Deo: 1. Quia in ordine reali et objectivo Deus est ens *primum* (cui soli proprie nomen *entis* tribuitur); creaturae vero sunt entia *secundaria* a *primo* derivata (quibus nomen potius *existentium*, quam *entium* convenit): ordo autem cognitionis non potest esse legitimus, nisi respondeat ordini reali et objectivo, quo res consistunt: 2. Quia in facto etiam in processu cognitionis, quem commendant Psychologi, talis ordo verificatur inscientibus ipsis Psychologis, qui illum per inadvertentiam tantum, et per ignorantiam impugnant. Et revera ad hoc, ut mens humana recognoscat *creaturas* ut *creaturas* oportet, ut eas cognoscat in relatione ad *Creatorem*, quia creatura est ens (seu potius existens) *relativum*, quod non potest cognosci ut tale, nisi in ordine ad illud ad quod refertur, nempe ad Creatorem: quapropter ad hoc, ut mens cognoscat *creaturas*, ut *creaturas* oportet in ipsa mente praesupponere cognitionem *Creatoris*, sive Dei, ad

quem creaturae referuntur. Quomodo autem haec Dei cognitio in mente praesupponi potest, nisi admittamus in ipsa mente immediatum Dei *intuitum?...*

At vero rationes istae Ontologorum non valent ad ipsorum sententiam defendendam.

Et quidem non valet prima. Etsi enim verum sit, quod in ordine reali objectivo Deus est *ens primum*, cui soli specialissimo modo *entis* nomen convenit, et creaturae sunt entia *secundaria*, quibus *existentium* nomen magis appropriabile intelligi potest ad significandam earum derivationem ab eo, quod est *ens per essentiam;* tamen non sequitur quod processus mentis nostrae in sua cognitione debeat eo ipso ordine compleri, quo res in statu objectivae realitatis consistunt; modus enim cognoscendi appropriatur naturae virtutis cognoscentis, quae in casu nostro, ut patet ex supra dictis, non potest initium sumere nisi a *creaturis*, ut inde procedat ad Deum. Nec tamen ex hoc cognitio nostra evadit falsa, quasi tribuens rebus ordinem inversum ordini objectivo; etenim mens nostra quamvis in suo processu gradum faciat de creaturis ad Deum, tamen in suo completo actu et judicio probe recognoscit ordinem *objectivum*, quo se habent creaturae ad Deum talem esse, quod Deus est *ens primum*, a quo creaturae procedunt; unde veram et germanam ordinis objectivi cognitionem obtinet; nec ullo modo realem objectorum ordinem pervertit.

Non valet etiam secunda ratio. Nam etsi revera cognitio *creaturae* quatenus est *creatura* non possit haberi absque cognitione *Creatoris*, eo quod *creatura* et *Creator* intelliguntur invicem *relata;* tamen non sequitur quod Creatoris cognitio debeat praesupponi in mente: immo vero impossibile est, quod cognitio Creatoris, *qua* Creatoris, antecedat cognitionem creaturae, *qua* creaturae; siquidem, ut ajunt Scholastici: *Relata formaliter accepta sunt simul cognitione.* Quod significat impossibile esse de duobus extremis relatione invicem adstrictis unum cognoscere in ratione sua relativa, quin *simul* cognoscatur et alterum. Unde nec cognitio Creatoris ut Creatoris praesupponi potest ad cognitionem creaturae ut creaturae; nec cognitio creaturae ut creaturae praesupponi potest ad cognitionem Creatoris ut Creatoris; sed oportet, ut mens eo ipso actu, quo de duobus istis cognoscit unum, cognoscat *simul* et alterum.

Hoc autem posito interrogant Ontologi, quo titulo liceat Psychologis affirmare, quod mens humana de cognitione creaturarum procedit ad cognitionem Dei Creatoris.... Nonne hoc est supponere cognitionem creaturarum in mente humana

antecedere cognitionem Creatoris: quod est contra enunciatam Scholasticorum sententiam?.....

Cui interrogationi respondent Psychologi, quod quando ipsi affirmant in mente humana cognitionem creaturarum antecedere cognitionem Creatoris, hoc affirmare intendunt non de cognitione creaturarum *formaliter* acceptarum, sub ratione qua sunt creaturae, sed de cognitione creaturarum, qua creaturae cognoscuntur simpliciter quatenus sunt *entia*, quae cognitioni nostrae exhibentur, non vero proprie quatenus sunt creaturae Quando vero mens advertentia sua recognoscit haec entia, quae sub suam observationem cadunt, talia esse quae non habent existentiam nisi in quantum procedunt ab ente primo, tunc recognoscit ea esse creaturas; et simul eodem actu recognoscit ens *primum*, ut *Creatorem*, a quo derivant.

Unde intelligitur quomodo cognitio *formalis* creaturarum non antecedit cognitionem *formalem* Creatoris; sed utriusque correlativi termini cognitio uno actu in mente concipitur.

Ast vero, quomodo mens nostra recognoscere potest creaturas procedere ab ente primo, nisi eas comparet ad ens primum? Quomodo autem potest eas comparare ad ens primum, nisi entis primi cognitione jam *antecedenter* naturali *intuitu* potiatur?.....

Respondemus, quod sicuti non potest praesupponi *formalis* cognitio creaturae ad *formalem* cognitionem Creatoris; ita nec etiam praesupponi potest cognitio *formalis* Creatoris ad *formalem* cognitionem creaturae, quia, sicut jam diximus, relata formaliter considerata sunt simul cognitione. Quapropter nec cognitio Dei potest haberi ut *antecedens terminus* comparationis pro creaturarum cognitione: nec cognitio creaturarum haberi potest tamquam *antecedens terminus* comparationis pro cognitione Dei; sed utriusque termini cognitio *formalis* simul acquiritur reciproco ordine, quo invicem referuntur. Intelligitur autem quomodo mens nostra uno actu ad formalem creaturarum et Creatoris cognitionem sibi comparandam pertingat, considerando, quod in rerum creatarum naturis, quae cognitioni nostrae per sensus exhibentur, verificatur realis ordo ad Deum, et quod mens nostra dum applicat considerationem suam circa ipsas, eo modo quo in eis recognoscit caeteras *quidditates*, seu *proprietates* ipsis competentes, recognoscit etiam illam rationem ordinis *dependentiae*, qua ad Deum referuntur; et per hoc perducitur ad recognoscendum simul *Creatorem* ut *Creatorem*. et *creaturam* ut *creaturam*, eo ferme dicam modo, quo oculus noster in corporibus a Sole illuminatis perspiciens lucis radios, per ipsos pertingit ad videndum quodammodo Solem ipsum, quamvis oculi aciem in ipsum

Solem non intendat; et simul recognoscit Solem ut *illuminantem*, et corpora ut a Sole *illuminata*.

Quod si placeat Ontologis affirmare, quod in ipso ordine *relationis* ad Deum, qui in creatis rebus verificatur, et qui mentis nostrae oculis exhibetur, mens nostra aliqualiter Deum ipsum intuetur confuso quidem modo et implicito, sed tamen sufficienter ad hoc, ut mens reflexione sua ipsum Deum recognoscere possit; et in illa aliquali confusa et implicita Dei apprehensione ponendum esse *naturalem* illum et *immediatum Dei intuitum*, quem profitentur; sententia tali modo exposita forte non erit repudianda; dummodo tamen non ita accipiatur, quod cognitio Dei habenda sit per se in separato a cognitione creaturarum extra illam *relationis* connexionem, qua creaturae ad Creatorem referri intelliguntur: quia semper tenendum est, quod solum per illam relationem humanae menti in statu praesentis vitae ad Dei cognitionem pertingere datum est.

VI.

Leibnitiana sententia rejicitur.

Quoad sententiam quarto loco indicatam, qua admittitur in anima nostra haberi *naturalem repraesentationem* totius universi tali modo, ut mens necessaria evolutione moveatur ad contemplandum in se ipsa rerum omnium *cognoscibilium* imagines, quae sententia Leibnitio maxime et Wolfio in deliciis fuit, observandum erit, quod, ea posita intelligitur, quod intellectuales rerum apprehensiones, quae in mente verificantur, nullo modo dependeant ab impressionibus *sensibilibus* quibus res materiales sensus nostros afficiunt. Hoc autem repugnat manifestae experientiae, qua recognoscimus mentem nostram ideas rerum concipere, in quantum res aliqua *individua sensibilis* imprimit in sensus nostros, et exinde in interno nostro ejus *sensibilis* rei *phantasma* seu *imago* depingitur.

Deinde etiam, admissa hac sententia de fatali, et necessaria idearum evolutione, non amplius omnino erit in potestate animi nostri ad unam vel aliam rem contemplandam se convertere, ab uno vel alio objecto considerando recedere; quod pariter evidenti experientia recognoscitur esse falsum.

Tandem notare etiam possumus, quod tali data sententia, tollitur omnino naturalis connexio, qua in nobis coexistit sensitivitas intellectivitati, eique cooperatur; vana enim prorsus evadit sensitivitas, quando mens *necessaria* et *intrinseca* evolutione in seipsa ideas sibi repraesentat. Unde ulterius

intelligere est, quod mens non objecta sibi exteriora apprehendit, sed meras rerum imagines intra se contemplatur; ex quo corruit omnis *objectivitas* ut ajunt, et *realitas* nostrae cognitionis; et tota nostra *scientia* ad purum *idealismum* reducitur.

VII.

Idealismus damnatur.

Est autem *idealismus* doctrina illa, qua asseritur omnem nostram scientiam consistere in sola cognitione *idearum*, sive *conceptuum*, prout in mente nostra resident, praescindendo a reali existentia objectorum extra ipsam mentem nostram.

Cujus doctrinae principalis assertor inter recentiores pseudo-philosophus Emmanuel Kant censendus est; qui plura circa indolem et naturam humanae cognitionis, diffuso, non item perspicuo, sermone molitus in eam sententiam devenit, quod nos de rebus, quae *experientiae sensuum* non subjiciuntur, nullam certam cognitionem assequi possumus; et quod etiam circa ea, quae sensibus apparent, non aliud colligere possumus, nisi *repraesentationes* quasdam, sive *phaenomena*, quin *realitatem* ullam apprehendamus.

Ista vero *phaenomena*, quae ex sensibili observatione colliguntur, secundum Kant non aliud sunt, quam humanae cognitionis *materia*, ex se quasi nihil reputanda. In mente autem humana secundum ipsum Kant, ex nativa ejus constitutione, sive, ut dicitur, *a priori* independenter a quacumque experimentali observatione, quaedam continentur formae, seu ideae *universales*, quas mens ipsa naturali ductu imprimit in *phaenomenis* sensibilibus, quasi in *materia*, unde tales universales ideae habendae sunt tamquam *forma* qua cognitio nostra completur; hoc pacto, ut ipsae ideae, seu formae menti sint notae, tamquam subjecto, cui inhaerent; de realitate autem rerum externarum nihil nobis definire datum sit

In qua sententia plures fautores habuit Kant praesertim inter Germaniae philosophos, ut Fichte, Schelling, Hegel, qui diversis systematibus in hoc adstruendo convenere, ut omnis humana scientia, ad meram apprehensionem *interiorum*, seu, ut dicunt, *subjectivorum* conceptuum, qua animus (sive, ut ajunt ipsi, *noster ego*) suas affectiones internas, et seipsum, ut subjectum percipit, reducenda sit; omni objectivitatis realitate vel omnino denegata, vel in dubium maxime revocata.

Quorum omnium doctrinam jam refutatam invenies ab Angelico Doctore, qui sui temporis falsos philosophos similis sententiae auctores sequentibus verbis damnat: *Quidam posue-*

runt (ait ipse) *quod vires, quae sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscunt, nisi proprias passiones. puta, quod sensus non sentit nisi passionem sui organi, et secundum hoc intellectus nihil intelligit, nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem quia eadem sunt, quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea, quae intelligimus essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur, quod scientiae omnes non essent de rebus, quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima: sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundo quia sequeretur error antiquorum dicentium, omne quod videtur, esse verum, et similiter, quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo, quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est: et ita omne judicium erit verum: puta, si gustus non sentit, nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, vere judicabit: et similiter si ille, qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit, secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.* (S. T. P. 1. Q. 85. A. 2.).

VIII.

Cousiniana sententia repudiatur.

Non multum aliena ab idealistarum systematibus videtur etiam reputanda sententia Victorii Cousin; qui affirmat mentem cujusque hominis quamdam recipere influentiam *superioris* cujusdam rationis *universalis*, seu, ut ipse ait, *impersonalis*, ex qua in singulas omnium mentes cognoscibilium objectorum notiones derivant, ac prae aliis 1. notio proprii nostri subjecti *cogitantis*, nempe *mentis*, 2. notio *mundi exterioris*, 3. notio *Dei* utrumque *causantis*: ex quibus *fundamentalibus* notionibus per mentis *reflexionem* caeterae omnes aliae cognitiones expromuntur. Unde eruitur, quod omnis nostra scientia non est desumpta ab objectorum apprehensione, nec experimentali observatione comparata, sed habetur in mente veluti *revelata* ab illa *impersonali* ratione, quae singulas individuales intelligentias illuminat.

Circa quam doctrinam referre placet sequentia Angelici

Doctoris verba, quae quasi ex proposito de ea scripta fuisse videntur: *Considerandum est* (ait ipse) *quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim, quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam tum quia non omnia intelligit· tum quia in his, quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatam esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu. Sed dato, quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu: sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis praeter universales causas agentes sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis ab universalibus agentibus derivatae. Non enim solus Sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis, et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus; quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens.... Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud·* Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. (S. T. P. 1. Q 79. A. 4.).

Ex quibus verbis recognoscitur quomodo mens nostra recipit quidem influentiam in actibus suis cognoscitivis exercendis a superiore virtute, quae non est aliquid *impersonale*, quasi *aereum*, et *insubsistens*, sed quae est Deus ipse creator animae nostrae, supremus omnium naturalium operationum motor. Quae influentia derivans a *prima* causa non tollit quominus intellectus noster habendus sit tamquam causa propria et adaequata operationum suarum in ordine causae *se-*

cundae. Unde intelligere oportet, quod singulae mentes humanae in cognoscendo non *mere passive* se habent, quasi nihil agentes, et solum recipientes influentiam a superiori virtute; sed *activae* sunt et *productivae* suorum actuum. In quibus actibus explendis virtus *intellectiva* applicatur ad objecta apprehendenda mediantibus viribus sensitivis, quae naturaliter in humana cognitione partem habent; et sic intelligitur quomodo mens humana in cognoscendo non sistit in mera conceptuum *subjectiva* contemplatione, sed fertur ad ipsam rerum cognoscibilium *objectivitatem* amplectendam.

Quod si quis inquirat quomodo eveniat ut diversae intellectuales substantiae singulae omnes conveniant in iisdem conceptionibus efformandis circa communia, et prima intelligibilia; respondet Angelicus: *Quod omnia, quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quae est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet, quod omnes homines communicent in virtute, quae est principium hujus actionis; et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet, quod sit eadem numero in omnibus: oportet tamen, quod ab uno principio in omnibus derivetur*. (S. T. P. 1. Q. 79. A. 5. ad 3.).

IX.

Rosminiana opinio examinatur.

Quantum ad sententiam quinto loco positam, ab Antonio Rosmini invectam, et acriter propugnatam, qua asseritur in mente humana unam esse ideam *innatam*, nempe ideam *entis*, ex qua caeterae aliae efformantur, praetermissis incommodis, quae occurrunt circa formationem idearum per compositionem unius intellectivi conceptus ad varias sensitivas affectiones; adnotabimus, quod cum nulla appareat necessitas talis ideae innatae admittendae, quia et ipsa idea entis sicut aliae ideae, acquiri potest in mente dum mens applicatur ad objecta percipienda; siquidem in objecto quocumque, quod mentis apprehensioni exhibeatur, ratio *entis* non potest non adesse et mentis perceptioni non potest non se offerre: gratis omnino, et improprie idea *entis* reputatur *innata*.

Nec ad probandam necessitatem admittendi *innatam* ideam *entis*, valere potest ratio, quae inducitur a Rosmino, ubi ait impossibile esse ut mens nostra efformet ullam ideam universalem, quando in mente non praesupponatur universalis-

sima idea entis; quae necessario requiritur ad aliarum formationem, in quantum formatio idearum universalium completur per mentis judicium; et in quolibet judicio efformando praesupponitur idea praedicati, quae necessario debet esse universalis; quapropter prima universalis idea, omnium universalissima, debet esse naturaliter data, et non mediante judicio efformata. ...

Non valet, inquam, ratio ista, quia falsa innititur suppositione, quod ad ideas universales efformandas procedat mens nostra mediante judicio. Non procedit mens nostra ad ideas comparandas mediante judicio, sed simpliciter per abstractionem, uti alibi determinavimus; et ulterius infra declarabimus.

Nec etiam vincit causam Rosminus, quando ait abstractionem praesupponere semper in mente nostra ideam *universalem;* nam revera res non ita se habet; quia ad abstractionem, qua mens directe et simpliciter denudat rerum *quidditates* a conditionibus individuantibus, easque per se contemplatur, non aliud praerequiritur, quam ut objectum aliquod singulare concretum ipsius mentis apprehensioni per experimentalem observationem exhibeatur; supra quod objectum individuale mens virtute sua agit, *quidditates*, quae in ipso objecto verificantur, separat a principiis individuantibus, quibus substant, easque sic separatas sive abstractas apprehendit.

Quod si requirat Rosminus quomodo *quidditates*, quae verificantur in objecto individuo singulari evadere possint universales; respondebimus quod hoc fit per operationem mentis in quantum mens ipsas *quidditates* depurando a conditionibus individuantibus, eas accipit sub ratione qua sunt communes *essentiae*, neglectis individualibus principiis.

Nec tamen putandum est, quod *universales* istae *essentiae* sint purum *figmentum* mentis nostrae, quod objectiva non gaudeat *realitate*, etsi enim *universale*, ut *universale* non existat in natura, quia existere proprium est *individualium* rerum; tamen illud ipsum, quod per mentis abstractionem redditur universale, realiter existit in *individuis*, in quibus non est, (ait Angelicus) universale actu, sed potentia, quia est natura quaedam, quae potentiam habet, ut fiat universalis per actionem intellectus.

Ex quo recognoscere oportet, quod (ut ait idem S. Doctor) *Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum, quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus*

enim videt colorem pomi, sine ejus odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum. (S. T. P. 1. Q. 85. A. 2. ad 2.).

X.

In sextam sententiam inquiritur. Sensismus condemnatur.

Quantum autem ad sextam et postremam ex indicatis sententiis, a plerisque Philosophis passim admissam, qua statuitur in mente nostra ideas efformari, sive produci ab ipsa mente ex impressione rerum *sensibilium* in *sensus*, adnotabimus, quod ipsa poterit ut legitima acceptari, dummodo tamen ab omni *sensismi*, ut ajunt, seu *materialismi* labe purgetur.

Dici solet *sensismus*, seu *materialismus* in hoc proposito ea sententia qua adstruitur omnem humanam scientiam consistere in *meris sensationibus*, seu in iis apprehensionibus rerum *materialium*, quae in nobis excitantur per ipsarum rerum impressiones in sensus nostros.

Quae quidem sententia manifeste absurda recognoscitur, considerando quod etiam belluae sensibus sunt praeditae; quapropter si nostra scientia ad meras sensationes reduceretur, nihil scientia humana comprehenderet supra id quod *naturalis* belluarum cognitio comprehendere potest; vel ad summum inter scientiam nostram et scientiam belluarum esset distinctio solum quantum ad *gradum*, qui altior ex parte nostra admitti posset; non autem esset distinctio quantum ad *naturam* ipsius cognitionis; quapropter sicuti ex natura operandi determinatur natura operantis, intelligendum esset, quod inter naturam nostram et naturam belluarum non haberetur distinctio *essentialis specifica;* quod apertum est absurdum.

Itaque dicta sententia omnino damnanda foret, si juxta *sensismi* placita adstruere intenderet, quod mens humana sibi efformet, sive producat ideas ex impressione rerum sensibilium in sensus quasi componendo ideas ex *meris sensationibus*, et nihil aliud apprehendendo quam quod *sensibus* objicitur.

XI.

Vera sententia exponitur, et probatur.

Sed quando ipsa sententia ita accipiatur, ut significet hunc esse naturalem ordinem quo mens nostra procedit ad efformandas ideas suas; quod scilicet primo per sensus apprehendatur objectum *sensibile*, et deinde mens supra illud operando virtute sua intellectiva comparet sibi *imagines* seu *species* repraesentativas, quibus quidditates intelligibiles apprehendat; tunc sententia ut legitima erit habenda, et conformis reputari poterit sententiae Angelici Doctoris, qui affirmat *intelligibilem* nostram *cognitionem* in nobis accipi a rebus *sensibilibus*.

Quod quidem omnino rationabile recognoscitur considerando, quod humana natura est simul *sensitiva* et *intellectiva*; et quod proinde in cognitione humana partem habere debet *sensus* et *intellectus*, tali modo, ut uterque apprehendat quod sibi proprium est; et per hunc ordinem, ut sensus tamquam inferior facultas, quae belluis etiam est communis, primo agat circa *sensibile*, quasi praeparando intellectui materiam operandi; et inde agat intellectus perficiendo operationem cognitionis in sua natura superiori, qua constituitur operatio humana proprie dicta, procedens ab intellectuali virtute, qua homo elevatur supra naturam inferiorum animalium, et ab eis distinguitur.

Sed referenda sunt ad propositum nostrum verba Angelici Doctoris, qui proposita quaestione, utrum mens nostra intellectivam cognitionem accipiat a rebus sensibilibus, sequenti modo disserit: *Circa istam quaestionem triplex fuit Philosophorum opinio. Democritus enim posuit, quod nulla est alia causa cujuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus, quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras: unde Democritus posuit cognitionem fieri per idola, et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu. Et ideo quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus; quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones. Plato vero, e contrario posuit intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit, quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intel-*

ligibilium separatarum. Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus, sed organa sensuum a sensibilibus immutantur. Ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, ubi dicit, quod corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. *Sic igitur secundum Platonis opinionem neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus, sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum; et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum. Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed conjuncti; et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens, quod sensibilia, quae sunt extra animam causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum. Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit: non tamen ita quod intellectualis operatio causetur ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit, sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam. Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.* (S. T. P. 1. Q. 84. A. 6.).

Ex quibus verbis patet quomodo ab ipsa antiquitate *sensismi* seu *materialismi* doctrina, quam recentiores recoxere, jam ab Epicureis fuerit inducta; quam sapientissimus Doctor obiter confutat notando falsum fundamentum, cui innititur, quod scilicet *intellectus* non differat a *sensu;* quodque ideae sint *mere materiales*, et *mechanicae* imagines in parte *sensitiva* impressae.

Deinde ex ipsis verbis recognoscitur quomodo ad humanam cognitionem efficiendam concurrit non solum intellectus, neque solum sensus, sed utriusque actio simul. Quapropter sicuti ex una parte damnatur *sensismus*, ex alia parte damnatur etiam *idealismus*, seu *rationalismus;* cum damnatur sententia Platonis, quae solum intellectum, sive rationem humanae cognitionis effectricem inducit, exclusa omnino, vel non satis considerata operatione sensitiva.

XII.

Resumitur doctrina de natura, et officio specierum in humana cognitione.

Ad hoc autem, ut exposita S. Thomae sententia, qua explicatur modus et natura humanae cognitionis, directe applicetur ad resolvendam in determinato quaestionem de *origine idearum*, in primis recolendum est quod jam ab initio hujus pertractationis determinavimus, quod scilicet nomine *idearum*, seu *specierum* significantur *imagines*, seu *similitudines* aut *formae* repraesentativae rerum *cognoscibilium*, quibus res ipsae cognoscibiles a cognoscente apprehenduntur.

Deinde notandum est, quod cum duplex cognitionis genus in nobis simul verificetur, nempe cognitio *sensitiva*, quae sensibus exercetur, quaeque communis est etiam inferioribus animantibus; et cognitio *intellectiva*, quae intellectu seu mente perficitur, et est ea, qua ab inferioribus animalibus distinguimur; pro duplicis hujus cognitionis exercitio, duplex requiritur in nobis *idearum* seu *specierum* genus; scilicet requiruntur *imagines*, seu *formae* repraesentativae *individualium* rerum *sensibilium*, quibus res ipsae individuae per sensus apprehendantur; quae appellantur *ideae sensibiles*, seu *species sensibiles*, aut *phantasmata;* et requiruntur *imagines*, seu *formae* repraesentativae rerum *intelligibilium* quibus res intelligibiles per intellectum apprehendantur, quae dicuntur *ideae intellectuales*, seu *species intellectuales*. Res autem intelligibiles, quae sensibus percipi non possunt, et solum intellectu apprehenduntur, sunt res *immateriales*, et *universales* rerum *quidditates* a materia abstractae.

Tandem considerandum est, quod ad exercitium cognitionis cujusque generis, hujusmodi *species*, sive *ideae* cognoscibilium rerum repraesentativae adeo necessario requiruntur, ut sine ipsis impossibile sit res apprehendere. Quae necessitas facile recognoscitur considerando ipsam naturam opera-

tionis cognoscitivae, qua in ente cognoscente rerum *cognoscibilium* cognitio obtinetur.

Observare enim oportet, quod cognitio in cognoscente fit in quantum res cognoscibilis, sive objectum fit praesens in ipso cognoscente; quia actus cognoscendi est actus *immanens*, quem cognoscens complet in seipso, non transeundo extra se, sed *capiendo* intra se, objectum cognoscibile: unde quod manet extra et non *capitur* a cognoscente, manet extra cognoscentis cognitionem, et manet ignotum.

Necesse est ergo ad cognitionem, ut objectum cognoscibile fiat praesens in cognoscente. Sed quo pacto id fieri potest?.... Num ipsum *esse reale* objecti cognoscibilis poterit constitui praesens in ipso *reali esse* entis cognoscentis?... Minime sane: nam quodlibet ens manet in proprio suo *esse reali*, ut sit illud, quod est; ideoque ens cognoscibile debet manere in proprio suo *esse reali*, ut sit illud, quod est; et in ente cognoscente non potest haberi aliud *esse reale* praeter ipsum *reale esse*, quo est illud quod est.

Quomodo ergo ens cognoscibile sistere poterit in ente cognoscente, ut intra ipsum capiatur et cognoscatur?...

Hoc nullo alio modo evenire potest nisi quatenus ens cognoscibile fiat praesens in ente cognoscente per *imaginem*, seu *formam* ejus repraesentativam; quam ens cognoscens assumat, ut *medium*, et veluti *instrumentum*, quo manens in suo *reali esse*, percipiat ipsum objectum *cognoscibile*; ut sic objectum cognoscibile permanens in proprio suo *reali esse* repraesentetur in ente cognoscente per *imaginem*, seu *formam* sui, quae ipsum ejus esse in cognoscente referat.

Haec autem imago, seu forma repraesentativa entis cognoscibilis assumpta in ente cognoscente, ea est, quae dicitur *idea*, seu *species*; quae erit vel *sensibilis*, vel *intellectiva*, prout erit vel repraesentativa objecti *sensibilis* in virtute *sensitiva*, vel repraesentativa objecti *intelligibilis* in virtute *intellectiva*: cumque in humana cognitione simul concurrat sensus, et intellectus, in quolibet nostro cognoscendi actu, simul concurrent *ideae sensitivae*, et *ideae intellectivae* pro respectivo cognitionis genere exercendo.

Adhuc etiam notare praestat, quod quaelibet naturalis facultas spontanea vi movetur et dirigitur ad se applicandum secundum debitum ordinem proprio objecto, quando tale objectum suae activitati exhibeatur; sicuti ex. gr. videmus, quod oculus dum ei exhibeatur aliquid *visibile*, naturaliter ipsum apprehendit, et videmus, quod auditus naturaliter apprehendit proprium objectum *audibile* sibi exhibitum etc. Quapropter intelligendum est, quod in genere naturalis facultas *sensitiva*,

dum ei exhibeantur objecta sibi propria, *spontanea* vi movetur et dirigitur ad ipsa legitime apprehendenda; cumque ad talem apprehensionem efficiendam (sicut dictum est) necessariae sint species repraesentativae, intelligere oportet, quod naturali ordine ex impressione rerum sensibilium in sensus, producuntur in virtute sensitiva species, seu ideae, quae ad hujus cognitionis genus inserviunt. Et simili ratione judicandum est de facultate intellectiva, quod scilicet quando objecta intelligibilia sibi propria ei exhibeantur, naturali motu, et spontaneo fertur ad ipsa legitime apprehendenda; cumque ad talem apprehensionem efficiendam necessariae sint species repraesentativae ipsarum rerum intelligibilium in intellectu; intelligere oportet, quod naturali ordine intellectus dum applicatur ad intelligendum, producit in se imagines, seu species, quibus objecta apprehendat.

Ad hoc igitur, ut exercitium cognitionis tum sensitivae, tum intellectivae in nobis habeatur, ideoque in nobis producantur *ideae*, seu *species*, quae necessario in tali exercitio exiguntur, non aliud requiritur nisi, ut facultati nostrae sensitivae exhibeantur objecta sibi propria, et facultati intellectivae objecta sibi respective propria; quo posito, naturali et spontaneo motu utraque facultas respective proprias objectorum cognoscibilium *species*, seu *ideas* in se producit, quibus ipsa objecta apprehendat.

Ex quo aperte intelligitur quomodo ideae in nobis producuntur naturaliter, dum objecta cognoscibilia cognitioni nostrae exhibentur: et sic determinatur quaestio de *origine idearum,* in quantum determinatur, quod singularium rerum cognoscibilium ideas in nobis, ipsa natura duce, efformamus, quando virtus nostra cognoscitiva applicatur ad objecta sibi propria cognoscenda, quae cognitio non efficitur nisi quatenus virtus cognoscitiva *formam* rei cognoscibilis in se assumit.

Quae assumptio formae rei cognoscibilis in cognoscente verificatur in quantum ens cognoscens tali modo operatur in cognoscendo, ut nihil amittens de suo naturali esse, induat ineffabili ratione cognoscibilium objectorum *formas*, et in ordine suae cognitionis ipsa objecta in se reproducat; secundum quod Aristoteles ait, quod: *anima cognoscendo fit omnia.* Videlicet per formas rerum cognoscibilium assumptas, proprio modo evadit ipsae res cognoscibiles, quas cognoscit; unde habetur aliud Scholasticorum effatum, quod: *cognoscens in actu est objectum cognitum in actu.*

Si quis vero requirat, quomodo eveniat, ut objecta cognoscibilia cognitioni nostrae exhibeantur, facile respondebimus, quantum ad objecta sensibilia, quae cognitioni sensitivae

offeruntur, quod hujusmodi objecta, quae nos undique circumdant, cognitioni nostrae exhibentur, in quantum hoc vel illud objectum individuum in sensus nostros impressionem facit.

Quantum vero ad objecta intelligibilia observabimus, quod haec, uti supra innuebamus, in duo quasi genera distingui possunt, quae sunt 1. *quidditates* rerum *communes universales;* 2. *immateriales substantiae* supra ordinem corporeum subsistentes.

Et considerandum est, quod *quidditates communes universales* verificantur in ipsis rebus sensibilibus, quae sensus nostros afficiunt. Sic ex. gr. in individuo Petro, qui sub nostros sensus cadit, habetur quidditas *entis*, habetur quidditas *substantiae*, habetur quidditas *viventis*, habetur quidditas *animalis*, habetur quidditas *hominis* etc. quae sunt totidem quidditates *universales communes*, verificabiles vel omnes singulae, vel partim in aliis individuis praeter Petrum.

Igitur hoc ipso, quod res aliqua individua sensibilis sensitivitati nostrae exhibetur, ipsae quidditates *universales*, quae in ea verificantur exhibentur virtuti nostrae *intellectivae* Quapropter ad eas apprehendendas nihil aliud requiritur nisi et intellectus eas sibi assumat in separato ab hoc, quod in ipso individuo sensibili habetur ut proprie *sensibile individuale*, quod spectat ad sensum. Oportet ergo in intellectu nostro naturalem virtutem admittere, qua *universales* quidditates a rationibus individuantibus sensibilibus separet, et admittere naturalem virtutem, qua ipsas *universales* quidditates sic separatas apprehendat per species earum repraesentativas in ipsa intellectiva virtute assumptas.

Hinc est, quod ab Angelico Doctore, aliisque Scholasticis, admittitur in humano intellectu duplex virtus, quae quasi duplex intellectus distinguitur, nempe intellectus, qui dicitur *agens*, et intellectus, qui dicitur *patiens*, aut *passivus*, sive potius *possibilis*. Ita quod nomine intellectus *agentis* significetur virtus nostra intellectiva, in quantum operatur circa objecta, quae cognitioni nostrae exhibentur separando quidditates universales a conditionibus individuantibus; quae operatio dicitur *abstractio* · et nomine intellectus *passivi*, seu *possibilis*, significetur virtus nostra intellectiva, in quantum, mediantibus *ideis*, seu *formis* in se assumptis, apprehendit *universales* quidditates per intellectum *agentem* abstractas: unde nomen *possibilis* intellectus ei tribuitur ad significandum, quod ipse potest omnes et cujusque rei quidditates diversas apprehendere, assumendo cujuslibet objecti cognoscibilis *formam*, sive *speciem*; tali modo ut ipsa cognoscibilia objecta in se reprodu-

cat ea ratione, qua supra diximus, quod ens cognoscens in actu cognitionis evadit ipsum objectum cognitum, propter ejus *formam* in se assumptam.

XIII.

Quomodo intellectus noster procedit in cognoscendo.

Modum autem, quo procedit mens nostra ad utriusque intellectus tum *agentis*, tum *possibilis* exercitium in cognoscendis rebus, libenter exponimus sequentibus clarissimi Antonii Goudin verbis; qui ad determinandam humanae cognitionis oeconomiam, hac ratione disserit: *Primo res sensibus externis perceptae, immittunt suas species ad phantasiam, seu imaginationem; patet enim, quod etiam, clausis oculis, res a nobis visas imaginamur, quando volumus. Istae rerum imagines dicuntur phantasmata, quae cum sint quid materiale et corporeum, non possunt immittere speciem sui usque ad intellectum, sicut paries opacitate circumfusus non potest immittere sui imaginem ad oculum: unde sicut in mundo sensibili datur lux corporalis ad illuminanda objecta, ut possint immittere speciem visibilem; ita quoque data nobis est quaedam lux spiritualis, quae irradiando supra ista phantasmata, facit, ut ex illis resultat species quaedam spiritualis repraesentans praecise generalem quidditatem rerum abstractam ab omnibus conditionibus individuantibus, ut a loco, tempore, existentia, distinctione numerica etc., sicut lux solis refusa super parietem efficit, ut resultet species quaedam visualis repraesentans colorem abstractum ab omnibus accidentibus, quibus adjungitur talis color, ut a frigiditate, humiditate, densitate etc. Hanc mentis nostrae lucem vocat Plato* Solem intelligentiae, *Aristoteles vero, D. Thomas, et omnes Peripatetici vocant.* Intellectum agentem, *cujus unicum munus est irradiando phantasmata elicere species illas spirituales, nudam et simplicem rerum quidditatem repraesentantes, et eas menti nostrae seu* intellectui, *ut vocant,* possibili, *aut* passibili *imprimere. Mens autem nostra, mediante tali specie, cognoscit quidditatem naturae v. gr. humanae denudatam ab omnibus accidentibus et differentiis individualibus, ut a loco, tempore, petreitate, joanneitate etc. Et sic format generalem aliquam naturae notitiam, quam vocare solemus naturam abstractam et praecisam. Sic dum medicus disputat de febri, non considerat febrim Petri, vel Pauli, vel quae hodie est, aut cras erit, etc., sed tantum febrim in communi, seu quidditatem febris ab omnibus istis denudatam. Naturam autem sic abstractam aliquando refert intellectus noster ad illa particularia individua, quae sunt a parte rei, tamquam aliquid supe-*

rius sub se continens omnia haec inferiora. Immo aliquando praedicat naturam aliam de suis inferioribus, v. gr. dicendo: Hic morbus Petri est febris. Prima actio, per quam phantasmatibus in imaginatione residentibus elicitur species spiritualis repraesentans naturam ab omnibus individuis separatam vocatur abstractio. *Secunda actio per quam natura sic abstracta cognoscitur, dicitur* praecisio *intellectus possibilis. Tertia actio, per quam inter naturam istam, et ejus individua concipimus ordinem superioritatis, vocatur* simplex comparatio. *Quarta tandem actio, per quam positive affirmamus naturam esse in individuis, dicitur* comparatio composita. (Logica, de Univers. A. 3.).

Ex quibus verbis apparet, quomodo in actu humanae cognitionis concurrit operatio intellectus tum *agentis*, tum *possibilis*, et quomodo partem habet operatio sensus tum *externi*, tum *interni* quatenus *phantasmata* in *imaginatione* impressa sunt quasi *materia*, circa quam operatur intellectus *abstrahendo*, et species intelligibilium rerum exprimendo.

Haec autem necessitas *phantasmatum* ad intellectivam operationem efficiendam provenit, uti jam supra dicebamus, ex ipsa naturali constitutione cognitionis humanae, quae est simul *sensitiva*, et *rationalis* juxta ipsam hominis naturam.

Quomodo vero interveniant phantasmata, ubi mens nostra intendit cognitioni rerum, quarum individua in ordine sensibilium continentur, non difficile apparet, quia cum hujusmodi individua agant in sensus, possunt sensibiles suas imagines immittere in *phantasiam*.

Ast, uti supra determinavimus, intellectus noster non solum cognoscit quidditates *abstractas* rerum, quae sensibus objiciuntur; sed etiam assurgere potest ad percipienda objecta omnino *immaterialia*, quae ordinem sensibilium transcendunt, et sub sensus non cadunt.

Quomodo ergo talium objectorum cognitionem sibi comparat intellectus noster, et quomodo in talem cognitionem efficiendam intervenire possunt *phantasmata*, cum agatur de rebus, quae sensibilem imaginem non referunt?....

Respondemus, quod mens nostra ex sensibilium rerum apprehensione ascendere etiam potest ad immaterialium objectorum cognitionem viribus suis accomodatam; et quod ad talem cognitionem efficiendam occurrunt *phantasmata*, non quidem *phantasmata* objectorum *immaterialium*, quia *immaterialia* non habent imprimere *phantasmata* sensibilia in sensus; sed phantasmata rerum corporearum, quae per quamdam analogiam apta sunt mentem nostram ad immaterialium notitiam veluti manuducere: ita quod, ut ait Angelicus, incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscantur a nobis per phanta-

smata rerum corporalium, quae ad ea referuntur, et sic ex. gr. cognoscamus *veritatem* considerando eam in rebus, in quibus veritas est, et cognoscamus *sapientiam* considerando individua in quibus verificatur, et Deum cognoscamus per phantasmata effectuum ab ipso Deo procedentium.

Quoniam autem non semper, dum mens nostra actu determinatur ad objectum aliquod cognoscendum, praesens habetur individuum sensibile, quod sensus afficiat, et phantasmata imprimat in imaginatione, natura provisum est, ut imagines semel impressae in phantasia nostra retineri possint hoc modo, ut etiam quando actu *phantasia* ipsis non informatur, in ipsa phantasia conserventur, non quidem *actu*, sed *habitu*, ut ajunt Scholastici.

Quapropter, quando mens intendit aliquid intelligere, cujus *phantasma actu* in imaginatione non est praesens, sed fuit, se convertit, ut ait Angelicus, ad phantasmata jam prius in phantasia impressa, quae *habitu* in ipsa phantasia conservantur, iisque in se resuscitatis utitur ad intellectivam operationem efficiendam.

Et notandum est, quod ad phantasmata in imaginatione imprimenda, non solum inserviunt individua sensibilia, quae sensus percellunt; sed etiam inservire possunt *vocabula*, quae assumuntur tamquam *signa*, quibus ipsae res sensibiles repraesentantur.

Evenit scilicet, ut quando sonus aliquis articulatus assumptus fuerit ad rem aliquam designandam, ipse sonus in nostra imaginatione locum teneat *phantasmatis* ad rem ipsam repraesentandam. Immo vero cum prae multitudine diversorum phantasmatum in imaginatione facile confusio induceretur, naturali ordine movemur ad surrogandum ipsis rerum imaginibus imagines *vocabulorum*; quae cum flecti diversimode, et varie disponi permittant, opportune adhiberi possunt pro phantasmatibus ad diversas sensibiles species rerum referendas.

XIV.

De traditionalismo.

Quae utilitas maxima proveniens in exercitio humanae intelligentiae ex vocabulorum usu a quibusdam adeo fuit exaggerata, ut eam pro necessitate aestimaverint, et arbitrati fuerint affirmandum, quod mens nullam cognitionem assequi possit, quae non sit per *verba*, seu per *locutionem* communicata, et quod omnis humana scientia originem ducat simpli-

citer a *traditione*, qua majores inter homines descendentibus suis doctrinam jam a primis parentibus originaliter acceptam per generationum successionem communicarunt.

Haec sententia, quae recentioribus temporibus fautores habuit praesertim P. Ventura, Bautain, Bonnetty, appellari solet *traditionalismus*.

Quae quidem recognoscitur non esse admittenda, eo quod *vocabula* cum sint *signa* assumpta ad res significandas, non alio pacto inservire possunt loco phantasmatum ad intellectivam cognitionem efficiendam, nisi quatenus mens recognoverit tale, vel tale vocabulum applicari ad tale, vel tale objectum designandum: quae recognitio ex parte mentis jam praesupponit cognitionem objecti per vocabulum designandi: quia si ignotum esset objectum, nullum ei vocabulum applicari posset: unde manifestum est, quod cognitio objectorum non potest causari a vocabulorum applicatione, cum naturaliter illa necessario *anteverlat* istam.

Inducebantur autem *traditionalistae* ad suam sententiam asserendam ex hoc, quod evidenter patet, quomodo in humanae cognitionis exercitium et evolutionem maxime concurrit *locutionis* usus, ita ut appareat gradum intellectualis progressus mensurari posse ex gradu *educationis*, qua quis majorum magisterio fuerit imbutus.

Hinc asserere non dubitarunt, quod si quis homo extra aliorum hominum consortium ab *infantia* foret constitutus, et omni traditione orbatus, ille nullum intelligentiae exercitium consequeretur, et nihil cognosceret ultra quam cognoscant *irrationalia animantia*.

Ast vero in primis observandum est, quod nemo facile definire poterit quem gradum cognitionis obtinere posset homo sibi ipsi prorsus relictus, absque aliorum magisterio, ex ipso suae naturae motu et directione: quantumvis enim infelicissima et imperfectissima foret talis hominis conditio, tamen humana natura in eo numquam deleri posset, nec omnino extingui rationis lumen.

Deinde considerabimus, quod etiam si admittatur necessitas *traditionis*, et *educationis* ad humanae intelligentiae usum, et profectum, tamen non inde sequitur illud, quod contendunt *traditionalistae*, arbitrantes omnem humanam cognitionem simpliciter ex majorum *traditione* procedere.

Etenim majorum *institutio* et *magisterium* inter homines habebitur tamquam necessaria *conditio* (ut dicitur, *conditio sine qua non*) ad cognitionis usum, et perfectionem; non autem haberi poterit tamquam *causa* unde omnis humana cognitio procedat. Nam semper recolendum erit illud, quod su-

pra diximus, quod scilicet *vocabula* sunt *signa* assumpta ad res cognoscibiles designandas; et quod talia *signa* a nobis non possunt assumi, et applicari ad objecta, nisi praesupponatur in animo nostro ipsorum objectorum *cognitio*.

Quod autem majorum *traditio* et *institutio* habenda sit inter homines, ut conditio *necessaria* ad perfectum exercitium et evolutionem humanae cognitionis, facile concedendum erit, quando consideretur, quod, uti supra dicebamus, ii inter homines, qui educatione privantur, jacent in *ignorantia*; et qui locutionis usum expeditum non habent, uti sunt surdo-muti, maximam in rerum cognitione acquirenda patiuntur difficultatem. Quod quidem probe congruere intelligitur ordini naturaliter a Deo instituto, quo homines singuli ab aliis hominibus originem ducunt hac lege, ut, cum singuli imperfecti enascantur, incumbat majoribus officium alios producendi ad perfectum, et ad convenientem naturalium facultatum explicationem.

Quapropter dum supponimus hominem sibi ipsi omnino relictum extra aliorum hominum consortium, supponimus ipsum constitutum in statu *abnormali*, siquidem naturalis omnium hominum conditio haec est, ut quisque in ea societate, in qua enascitur, educationem a suis majoribus excipiat.

Prima autem humanae societatis origo, et institutio fuit in ipsa hominis origine prima, quando Deus protoparentes nostros creavit, eosque naturali omni perfectione exornavit, tribuendo eis tum completum facultatum physicarum usum, tum integrum intellectualium virium exercitium, simul cum *plena* rerum *scientia*, et cum *locutionis* usu; ut sic possent esse aliorum hominum progenitores, educatores, et magistri.

Ex illa vero primitiva humanae societatis institutione proveniunt, ut manifestum est, singuli homines, qui veniunt in hunc mundum, tali modo, ut singuli successive propriam educationem a majoribus suis obtinere debeant.

Sub qua ratione facile recognoscitur, quomodo *traditionalistae* jure affirmare possint, quod ad perfectam humanae cognitionis *evolutionem*, secundum naturae ordinem requiritur *magisterium*, et *traditio*, qua singuli homines a nativa imperfectione, in qua oriuntur, convenientem facultatum suarum explicationem assequi possint.

Cum autem hoc *traditionalistis* concedamus, non inde sequitur, uti jam diximus, ipsis concedendum esse, quod *traditio* et *magisterium* inter homines reputari debeat tamquam *principium* et *causa* unde omnis humana cognitio *totaliter* originem ducat.

Jam vero ut tandem ad nostrae tractationis finem attingendum properemus, hoc unum ultimo adnotabimus, quod ad

complementum actus intellectivi, quo intellectus noster res sibi cognoscibiles apprehendit, praeter actionem intellectus *agentis*, qui *abstrahendo* intelligibiles quidditates eas intellectui *possibili* praesentat, et praeter actionem intellectus *possibilis*, qua intellectus *possibilis* recipit in se *speciem intelligibilem* ab intellectu *agente*; quae sic considerata dicitur species *impressa*; requiritur etiam ut intellectus *possibilis* propria sua operatione talem speciem veluti sibi approprict, eaque seipsum informet ut sic in ea quodammodo *praesens* sibi constituat objectum per ipsam repraesentatum, illudque contempletur; quo pacto species illa, ut ajunt Scholastici, efficitur *species expressa*, et sic considerata appellari solet etiam *verbum mentis*, seu *verbum intellectus*, quatenus per ipsam intellectus rem cognoscibilem concipiendo, eam intra se dicit, eamque sibi, quasi interno *colloquio*, quodammodo exprimit.

Et haec dicta sint satis de quaestione circa *originem idearum*.

ARTICULUS QUARTUS

I.

De appetitu rationali, seu de voluntate.

674. — Diximus jam, in genere loquendo, facultatem, qua ens cognitione praeditum inclinatur ad prosequenda vel fugienda objecta cognita prout sibi *convenientia*, vel *repugnantia* apparent, appellari *appetitum* seu *facultatem appetitivam*.

Diximus etiam quomodo animalia, quae sola cognitione sensitiva donantur, *appetitiva facultate* pollent, quae proprio nomine appellatur *appetitus sensitivus*, qua inclinantur ad prosequendum, vel fugiendum objecta, prout ipsis *sensibiliter convenientia*, vel *repugnantia* apparent.

Homo autem supra naturam inferiorum animalium elevatur, quatenus *intellectiva*, seu *rationali cognitione* excellit; unde in homine praeter *sensitivum* appetitum, qui ei communis est cum brutis, *superior* appetitus est admittendus, qui *rationali* cognitioni respondet, quique appetitus *rationalis*, seu *voluntas* proprio nomine vocatur.

Inclinatur autem homo per *rationalem* appetitum, seu *voluntatem* ad prosequendum, vel fugiendum id, quod per *rationalem* cognitionem intellectivae suae naturae conveniens, vel repugnans esse apprehendit.

Illud vero, quod naturae alicui conveniens invenitur, et ob hoc ab ipsa prosequendum, dicitur respectu ad ipsam na-

turam *bonum*. Et illud, quod naturae invenitur adversum, seu repugnans, ideoque fugiendum, appellatur ejus naturae *malum*.

Cum autem *fugere*, et *vitare malum* recognoscendum sit ut naturae conveniens, et *bonum*, intelligitur quomodo ipsa fuga et vitatio mali evadit quaedam *boni* prosecutio: quapropter in genere appetitus dicitur *inclinatio, qua ens cognitione praeditum movetur ad* bonum *prosequendum*.

Unde voluntas, quatenus est appetitus proprius entis rationalis, in quantum est rationale, recte definitur *appetitus boni ab intellectu propositi*.

Itaque intelligendum est, quod voluntas est quasi quaedam *mobilitatis* virtus in ente rationali ad bonum prosequendum.

Quisque autem videt, quod pura *mobilitas* per se considerata non sufficit ad motum in *actu* habendum; sed requiritur principium, quo ens *mobile* ex pura *mobilitatis* potentia perducatur *actu* ad *motum*; et requiritur *terminus*, seu *finis*, in quem motus *mobilis* dirigatur.

675. — Itaque *finis*, sive *terminus* voluntatis sub duplici respectu considerari potest; vel scilicet quatenus consideratur voluntas simpliciter ut est virtus quaedam *mobilitatis*; vel quatenus consideratur voluntas in suis particularibus motibus, quibus *actu* erga aliquid determinatur.

In primo casu *terminus*, sive *finis*, seu *objectum*, voluntatis est bonum in abstracto et indeterminate acceptum; ita scilicet, ut intelligatur, quod voluntas non potest moveri, nisi ejus motus in *bonum* dirigatur; idest in hoc quod per rationem apprehenditur, ut *conveniens*. In secundo casu, quando consideratur voluntas, ut movetur *actu* in particulari, ejus *finis*, sive *terminus*, seu *objectum* intelligitur esse illud, quod motu suo *actuali* voluntas prosequitur; nempe determinata res, vel actio ab intellectu ut conveniens apprehensa, ad cujus assecutionem, aut positionem voluntas *actualiter* intendit.

Quoniam autem naturalis ordo cognitionis nostrae importat quod ad exercitium intellectualis cognitionis concurrat modo suo ipsa sensitiva cognitio; facile recognoscetur quomodo in exercitio actuum voluntatis humanae, etiam sensitiva operatio suam habeat partem; non quidem quasi sensitiva cognitio *formaliter* et *per se* intervenire possit in motum rationalis appetitus, uti *talis*; sed quatenus cognitio intellectiva, quae requiritur ad voluntatis motum cum sensitiva cognitione naturaliter connectitur, quamvis ab ipsa sit prorsus distincta.

Ex dictis facile intelligitur, quo sensu accipiendum sit illud effatum apud Philosophos communiter admissum, quod *voluntas non est nisi boni*.

Intelligendum est scilicet, quod cum voluntas sit virtus motiva entis rationalis ut rationalis; et cum motus non intelligatur, nisi intelligatur *terminus*, seu *finis*, aut *objectum*, in quod *mobilis* tendat; cumque *terminus*, seu *objectum*, motus entis rationalis non possit esse nisi illud, quod apprehenditur ut conveniens ipsi naturae entis rationalis; et cum illud, quod invenitur conveniens alicui naturae dicatur ipsius naturae *bonum;* voluntas non potest esse nisi *boni*, quatenus ens rationale non potest moveri, nisi tendendo in aliquid quod sibi *conveniens* apprehendat.

676. — Cum ergo aliquando dicitur voluntas velle malum, non est hoc ita intelligendum, quasi significet voluntatem proprie et per se tendere in malum (quia tunc voluntas non foret voluntas); sed dicitur velle malum voluntas, quando vult aliquid quod est sub aliqua ratione *inconveniens* et *inordinatum* (quo titulo malum est); quod tamen sub aliquo alio respectu invenitur *conveniens* et naturae *appropriatum;* ita ut sub hoc respectu inveniatur *bonum*, et sic habeatur ut objectum, in quod voluntas secundum suam tendentiam feratur. Unde intelligitur quomodo voluntas numquam dirigit suam intentionem in *malum* ut *malum*, sed in id, quod habetur *boni* in objecto, quod prosequitur.

Praesertim vero cum sermo sit de voluntate hominis, cujus natura est *rationalis* simul et *sensitiva*, non difficile intelligitur, quomodo evenire possit, ut voluntas aliquid prosequatur, quod *bonum* est, et *conveniens* naturae in quantum est *sensitiva*, non autem *conveniens* ipsi naturae in quantum est *rationalis*. Quod ubi evenit, dicitur voluntas velle *malum*, non quasi sibi proponat assequendum illud quod est *inordinationis* in objecto, et quasi feratur in illud prout est *malum*, sed quia in tali casu voluntas vult prosequi *bonum*, cui adnectitur *inordinatio*, quod inde est *malum*.

677 — Nec tamen ex hoc putet aliquis, quod dum nos sensitivitatis inclinationi indulgentes aliquid contra ordinem rectae rationis prosequimur, solo sensitivo appetitu moveamur, quasi nihil ad hoc concurrat voluntas; etenim ipse sensitivus appetitus, quatenus intervenit in actiones, quarum nos revera auctores sumus, voluntatis directioni subjacet, et quando operamur cum pleno exercitio facultatum nostrarum, non est nisi ex consensu voluntatis, quod sensitiva inclinatio extra limites *rationalis* ordinis excurrat; quatenus voluntas in tali casu, spreto rationis ordine, prosequitur quod est sensui gratum; quod quidem simpliciter acceptum, ut est sensui *conveniens*, est etiam conforme rationi; discordat autem a ratione, in quantum sub aliquo titulo ipsius rationis ordini repugnat.

678. — Quantum autem ad principium, a quo voluntas, ex pura *mobilitatis potentia* perducatur ad volendum *actu* hoc, vel illud in particulari, notandum erit in primis, quod voluntas movet seipsam, quatenus est potentia *vitalis*, quae intrinseca vi agit seipsam: quam tamen virtutem ad se movendum voluntas creata non habet a semetipsa, bene vero a Deo Creatore.

Deinde considerandum est, quod virtus *vitalis*, qua voluntas creata praedita est, non sufficit per se considerata ad determinationes singulas sumendas in singulis actibus particularibus; etenim virtus per se considerata non est nisi *potentia*, transitus autem de *potentia* in *actum* non potest esse a pura *potentia* per se considerata (aliter *potentia* comprehenderet *actum*, et esset simul *actus*, non *pura potentia*): ergo aliquod principium requiritur, quo voluntas creata moveatur de *potentia* ad *actum*: quod principium tandem non potest esse, nisi Deus, a quo omnia procedunt; et a quo omnia quae agunt, moventur ad agendum, tamquam a primo movente, in quo non verificatur proprie *potentia*, sed *purus actus*, et *totus actus*.

Quod quidem tali modo est accipiendum, ut intelligatur salva manere activitas *vitalis*, quae ipsi voluntati naturaliter competit; unde verificatur, quod ipsa voluntas movet seipsam, et verificatur simul, quod movetur a Deo, tamquam a primo motore; et, quod voluntas vult illud, quod vult *dependenter* quidem a Deo, ut a causa prima, sed ex *propria inclinatione* et *determinatione* praeter quamcumque violentiam, aut coercitionem.

II.

De voluntatis libertate.

679. — Non solum autem voluntas intelligenda est praedita *vitali* activitate ad se movendum ad suas operationes; quam *activitatem* etiam inferioribus viventibus pro respectiva eorum natura inesse videmus: sed quia voluntas est facultas *motiva* rationalis, ex hoc intelligitur talis esse naturae, ut suarum determinationum et motionum pleno *dominio* potiatur; ita ut nulla necessitate adstringatur in suis actibus eliciendis.

In hac vero perfecta immunitate a *necessitate*, consistit illud, quod dicitur *liberum arbitrium* voluntatis, seu voluntatis *libertas*; unde communiter *libertas* definiri solet *voluntatis dos, seu proprietas, qua dominio suarum actionum potitur, et in iis ponendis a necessitate est immunis.*

Circa quod sciendum est, quod *necessitas* duplicis modi in hoc proposito distinguenda occurrit, nempe *necessitas extrinseca*, et *necessitas intrinseca*.

Necessitas *extrinseca*, sive *ab extrinseco*, intelligitur verificari, ubi ens aliquod per actionem alterius entis adstringitur ad agendum contra propriam inclinationem; uti ex. gr. cum lapis in altum projectus cogitur ascendere contra propriam inclinationem per vim sibi inflictam a manu eum projiciente: et haec necessitas *extrinseca*, seu *ab extrinseco* illata, appellari solet proprio nomine *coactio*, seu *violentia*.

Necessitas *intrinseca*, seu *ab intrinseco* consistit in inclinatione, qua ens aliquod ipsa sua natura impellitur ad agendum secundum suae ipsius naturae normam et propensionem; uti ex. gr. cum lapis naturali sua inclinatione movetur erga centrum: et haec necessitas *intrinseca*, dicitur necessitas *naturalis*, seu *spontaneitas*, seu *naturalis instinctus*.

680. — Jam vero cum libertas, uti jam diximus, in suo conceptu importet *immunitatem* a necessitate, intelligitur quomodo pro duplici necessitatis modo jam indicato, duplex etiam libertatis modus distinguendus occurrat, ita quod scilicet habeatur libertas a *necessitate extrinseca*, quae dici solet libertas a *coactione*, seu libertas *extrinseca*; et habeatur libertas a *necessitate intrinseca* quae appellatur libertas *intrinseca*, aut *naturalis*, et proprie dicitur libertas *arbitrii*, qua ens habet suorum motuum et actionum perfectum dominium.

Quae libertas *arbitrii* denominari solet etiam libertas *indifferentiae*, ad significandum, quod ens tali libertate praeditum, est omnino independens a necessitate in suis actibus ponendis, ita ut *indifferenter* pro libito suo circa ipsos eliciendos, circa diversos vel oppositos eligendos, se determinare possit.

Hinc duplex libertatis *indifferentiae* modus distingui solet, prout consideratur *indifferentia* vel simpliciter circa ponendum aut non ponendum actum, vel circa ponendos actus invicem diversos, aut oppositos. Libertas *indifferens* circa ponendum simpliciter vel non ponendum actum, denominatur proprie libertas *contradictionis*, seu libertas *exercitii*.

Libertas *indifferens* circa ponendos actus invicem diversos, dicitur libertas *specificationis*, et libertas *indifferens* circa ponendos actus invicem oppositos denominatur libertas *contrarietatis*.

Ut quisque videt libertas a *coactione*, seu libertas a *necessitate extrinseca* semper praesupponitur, ubi admittitur libertas *arbitrii*, seu libertas a necessitate *intrinseca*, idest libertas *indifferentiae*: cum enim libertas *arbitrii* sit proprie dicta libertas, et cum libertas in suo conceptu excludat neces-

sitatem, *arbitrii* libertas non esset vera libertas, quando non excluderet necessitatem etiam *extrinsecam*, dum necessitatem *intrinsecam* excludit.

Non autem e converso determinare licet, quod ubi locum habet libertas a *coactione*, seu libertas a *necessitate extrinseca*, locum semper habere debeat libertas a *necessitate intrinseca*, idest libertas *arbitrii* aut *indifferentiae:* probe enim intelligimus verificari, quod ens aliquod ex propria naturali et spontanea inclinatione, exclusa quacumque *coactione* et *violentia*, operetur, quin habeat suae operationis *dominium* cum potestate agendi vel non agendi pro libito, in quo libertas *indifferentiae* consistit. Sic ex. gr. lapis sibi ipsi relictus ab alto ad centrum descendit *propria*, et *spontanea* vi, cum libertate a *coactione* seu *a necessitate extrinseca;* non autem cum libertate a *necessitate intrinseca*, seu cum libertate *arbitrii*, quia non est dominus actus sui, sed naturali *intrinseca necessitate* ad petendum centrum movetur.

Deinde considerandum est, quod cum libertas *arbitrii* proprie dicta consistat in *dominio*, quo fruitur ens rationale circa actus suos, cumque hoc dominium tandem in hoc reducatur, quod ens possit pro suo libito agere vel non agere; libertas *arbitrii proprie* et *formaliter* considerata consistit in ea libertate, quam denominavimus libertatem *contradictionis.* Unde intelligitur, quod si supponeremus ens aliquod, cui competeret potestas unum tantum actum efficiendi; et supponeremus circa talem actum ei competere *dominium*, ut posset pro suo velle eum ponere, vel non ponere, hujusmodi ens, quantum ad talem actum intelligeretur esse praeditum vera *arbitrii* libertate, quamvis ejus libertas esset limitata ad illum unum actum,

Hinc recognoscitur quomodo *libertas specificationis*, et *libertas contrarietatis* habendae quidem sint tamquam quaedam formae *libertatis* exercendae; non autem, uti *essentiales* ad veram et germanam *arbitrii* libertatem constituendam.

Quod quidem quantum ad libertatem, quae dicitur libertas *specificationis*, manifeste apparet ex supra data suppositione, qua supposuimus ens, cui unius actus efficiendi libertas competeret, quae esset vera libertas, quia importaret dominium circa illum unum actum ponendum, vel non ponendum; quamvis non esset potestas diversorum actuum ponendorum.

Quantum vero ad libertatem, quae dicitur *contrarietatis*, idem apparet considerando, quod cum hujusmodi libertas importet potestatem ponendi actus inter se oppositos, ex hoc importat, quod ens cui talis potestas competit, possit etiam actus inordinatos, et malos efficere; quod quidem ad essentiam

verae libertatis non spectat cum e contra non sit nisi defectus in ipsa libertate: unde ait D. Thomas, quod: *Haec sub tali aspectu considerata non est libertas, sed signum libertatis defectivae, sicut aegritudo est signum vitae alterationi et defectui obnoxiae: quapropter in Deo, in quo intelligitur perfectissima libertas, libertas contrarietatis ad ponendos actus minus rectos nullo modo concipi potest.* (Quaest. de Verit. 22. de Volunt. A. 6.).

681. — Hisce positis, argumenta adducenda sunt, quibus demonstratur quomodo voluntas humana naturaliter est praedita *arbitrii* libertate.

Circa quod recolendum est, quod jam supra diximus, voluntatis humanae duplex objectum esse distinguendum; nempe 1. *bonum universaliter* et *abstracte* acceptum; 2. *bona particularia,* scilicet *res peculiares* et variae, quae hominis appetitui occurrunt, naturae quidem ipsius convenientes, in quibus ideo habetur ratio *boni,* sed non boni omnino perfecti, in quo voluntas adaequatam, et absolutam suam satisfactionem invenire possit.

Quando sermo sit de bono *universaliter* et *abstracte* accepto, facile recognoscitur quomodo voluntas circa ipsum non sit libera, quasi potens illud *velle,* aut *non velle*; quia, ut quisque videt, si supponeremus voluntatem posse *non velle bonum,* quid aliud ipsi volendum remaneret?.... Profecto *nihil;* cum objectum proprium voluntatis sit *bonum,* et nulla potentia agere possit praeter proprium objectum. Velle autem *nihil* est idem ac *non velle;* unde supponere voluntatem velle *nihil* est supponere voluntatem non esse voluntatem; quod est maximum absurdum.

Ergo voluntas, ut sit voluntas, necessario et natura sua debet *velle bonum.*

Bonum autem *universaliter* et *abstracte* acceptum est bonum simpliciter tale, exclusa omni *mali* ratione: quod est objectum voluntatis proprie tale; ergo voluntas circa *bonum* sic acceptum non est *libera.*

Et notandum est, quod bonum universaliter acceptum, exclusa omni ratione *mali,* respectu ad voluntatem dicitur ejus *finis ultimus,* ejus *felicitas,* seu *beatitudo* propria; unde concludere est, quod voluntas respectu ad *ultimum finem,* ad *perfectam felicitatem* communiter, et in abstracto consideratam non est libera; secundum quod ait Augustinus: *Felices esse volumus, et miseri esse nolumus, ita ut hoc nec velle possimus.*

Observandum vero est, quod *bonum* in universali et abstracte conceptum, uti tale, revera non existit in actu, sed solum per mentis nostrae considerationem intelligitur, et sic de eo disputamus.

Attamen realiter in *actu* existit *bonum absolutum*, et *perfectum*, in quo voluntas nostra suum *ultimum finem*, et plenam suam *felicitatem* assequitur. Sed hoc nobis non accidit in statu praesentis vitae, bene vero in vita aeterna nobis reservata, siculi alibi dicendum erit, ubi demonstrabimus quomodo Deus est *ultimus finis*, et *summum bonum* homini consequendum. Quo loco etiam recognoscetur quomodo voluntas, quae talem ultimum suum finem, et perfectam felicitatem *actu* obtinuerit, tali modo ipsi adhaerebit, ut non possit non adhaerere; juxta quod determinavimus quod voluntas circa *bonum* proprie et perfecte tale, quod est ejus objectum, non est *libera*.

682. — Unde, ut patet, voluntas humana, circa ultimum suum *finem* numquam est *libera*, neque dum homo versatur in vita praesenti; neque dum in statum aeternitatis devenerit. Non quidem dum homo versatur in praesenti vita; quia etsi hic possessionem Dei perfectam non obtineat, ubi non est datum *intuitive* Deum videre, tamen abstractive et *sub communi ratione boni*, suam *felicitatem*, suum *ultimum finem necessario*, et natura sua appetit. Non etiam dum homo in statum aeternitatis devenerit; qui enim aeterno damnantur, aeterno naturali appetitu *ultimi finis*, irreparabiliter deperditi, cruciantur; qui vero aeternam vitam adipiscuntur, intuitiva Dei visione gaudentes, in Deo ipso tamquam in summo infinito bono, actualem suam perfectissimam felicitatem, ultimum suum finem possident, in quo voluntatis appetitus perfecte quiescit, et immutabiliter consistit.

683. — Quando vero sermo sit de bonis particularibus, quae voluntati quidem conveniunt, sed quia omnimodam et absolutam boni rationem non continent, non possunt ejus appetitum perfecte satiare, et ideo non sunt ejus finis proprie talis, supremus et ultimus, sed solum fines *secundarii* et *relativi*, seu *media* in ordine ad ipsum ultimum finem, tunc affirmandum est humanam voluntatem circa ipsa libera prorsus potestate frui, ita ut possit pro libito suo ea prosequi, vel non prosequi cum pleno dominio determinationum suarum.

Quod quidem intelligendum est esse dictum de *mediis*, quae considerantur, ut non *necessaria* ad finem assequendum; quia ubi *media* habeantur *necessario connexa* cum *fine*, tunc ea *necessitas*, quae movet ad *finem*, intelligitur movere etiam ad *media necessaria* ad ipsum finem. Hinc veritas illius dicti, quod: *Qui necessario vult finem, necessario vult media ad ipsum finem necessaria.*

Unde intelligendum est, quod voluntas buidquid velit, vult propter suum ultimum finem, idest propter suam *felici-*

tatem; et nihil potest *velle*, quod apprehendat ut oppositum huic suae felicitati, quam necessario et naturaliter appetit.

684. — Ast vero quomodo evenit, ut humana voluntas saepe nimis peccando ea prosequatur, quae faciunt contra suam veram felicitatem, contra suum *ultimum finem?*....

Huic interrogationi respondemus cum Angelico Doctore, quod de ultimo fine loqui possumus dupliciter. Uno modo simpliciter secundum rationem ultimi finis. Alio modo secundum id, in quo ratio ultimi finis nostri proprie invenitur. Quantum igitur ad rationem finis ultimi simpliciter accepti, dicendum est, quod omnes voluntates moventur in omni actu ad ipsum finem volendum, ita ut impossibile sit, quod voluntas velit aliquid contra suum ultimum finem, id est contra suam felicitatem in abstracto consideratam. Respectu vero ad id, in quo ratio ultimi nostri finis invenitur, dicendum est, quod non omnes voluntates, et non in omni actu eodem modo moventur; tum quia aliqui sunt, qui perverso animo veram felicitatem ponere praetendunt in aliquo extra Dei possessionem, tum quia etiam ii, qui veram nostram felicitatem in possessione Dei reponunt, aliquando moventur ad prosequendum quod facit contra ipsam Dei possessionem, vel quia passione aliqua illecti, non volunt actu considerare quod eis esset considerandum, vel quia etiam confidunt veniam post peccatum ex Dei misericordia se conseculuros.

685. — Rationes itaque, quibus demonstratur voluntatis humanae *libertas* circa *bona particularia*, quae ipsi repraesentantur ut non necessaria, ad sequentes reduci possunt.

1. Quilibet homo in seipsum reflectens intimo suae conscientiae testimonio recognoscit, se dum aliquid *vult*, ita illud *velle* ut pro suo libito possit etiam *non velle*, aut *aliquid aliud velle*. *Sentit animus* (ait Cicero) *se moveri; quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri*. (Tusc. 1.).

In hoc autem dominio voluntatis circa actus suos, posita est *arbitrii libertas*. Ergo humana voluntas *libertate* praedita est.

2. Si humana voluntas non esset *libera*, non esset inter homines meritum et demeritum: frustra essent statutae leges praemiis, et poenis sancitae; vana nomina essent inter homines *deliberatio*, *exhortatio*, *consilium*, *exempla*, *laus*, *vituperatio*, etc. Hoc supponere est agere contra commune omnium hominum judicium, et contra universalem omnium populorum sententiam: quod est insane et absurde agere. Ergo humana voluntas *arbitrii libertate* gaudet.

3. Manifestum est omnibus, quod inter actus, qui ab hominibus procedunt, quidam sunt recti, et quidam sunt perversi. Non admissa humanae voluntatis libertate, omnes actus

etiam scelesti Deo essent tribuendi; et Deus esset tamquam flagitiorum auctor habendus. Hoc est maximum absurdum. Ergo admittenda est in humana voluntate *arbitrii libertas*.

Quam Doctrinam sequentibus Angelici Doctoris verbis placet illustrare: *Dicendum* (ait ipse) *quod homo non ex necessitate eligit: et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse: quod autem possibile sit non eligere, vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere, et non agere: potest etiam velle hoc, aut illud: cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc, quod est velle, aut agere, sed hoc etiam, quod est non velle, et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali: et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicujus defectus: et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem cum non sit de fine, sed de his, quae sunt ad finem, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum; et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.* (S. T. 1. 2. P. Q. 13. A. 6.).

686. — Contra statutam sententiam de humanae voluntatis *arbitrio* objicitur.

1. Voluntas non movet seipsam, sed movetur a Deo: ergo non est domina actuum suorum: ergo non est *libera*.

Resp. Voluntas movetur quidem a Deo tamquam a *causa prima universali;* sed tali ratione a Deo movetur, ut integra, et perfecta ei competat *vitalis virtus*, qua *utpote rationalis* motu suo proprio cum dominio suorum actuum se determinat ad particularia bona prosequenda, vel non prosequenda pro suo arbitrio.

2. Voluntas vult necessario bonum. Ergo non est *libera*.

Resp. Voluntas vult necessario bonum absolute et simpliciter tale, quod est ultimus finis, seu felicitas; et circa hoc non est libera. Sed libertas voluntatis est circa bona particularia; quae non sunt *finis*, sed *media* ad *finem*.

3. Si voluntas vult necessario *finem*, hoc ipso vult necessario *media* ad ipsum *finem:* ergo etiam circa bona particularia voluntas non est *libera*.

Resp. Non semper oportet, quod qui vult necessario finem ex necessitate velit *medium* ad ipsum finem; quia (ut ait Angelicus) *non omne quod est ad finem tale est, quod sine*

eo finis haberi non possit, aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur. (Ibid. ad 1.). Unde remanet, quod voluntas humana circa bona particularia, quae apprehendit, et considerat, ut *media* non necessaria ad finem est omnino libera.

4. Electio sequitur judicium rationis de agendis: sed ratio ex necessitate judicat: ergo etiam electio ex necessitate sequitur: ergo voluntas in sua determinatione non est libera.

Resp. Dicendum cum Angelico, *quod sententia, sive judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt, in quibus rationis conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione*. (Ibid. ad 2.). Nam particularia operabilia sunt semper contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum: unde voluntatis electio et determinatio manet libera.

Oportet scilicet considerare, quod voluntas non agit nisi secundum judicium practicum, quo se determinat actualiter ad operandum: sed cum tale judicium non sit de re apprehensa, et considerata ut necessaria ad finem, voluntas ipsum judicium pro suo arbitrio determinat, quatenus libere applicat mentem ad considerandum circa actionem ponendam, vel non ponendam unum motivum, potius quam aliud; aut etiam mentem ab una, vel alia consideratione pro suo placito divertit.

5. Si aliqua duo sunt penitus *aequalia*, non magis movetur homo ad unum, quam ad aliud, sicut famelicus si habet cibum *aequaliter* appetibilem in diversis partibus, et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum, quam ad alterum, et in tali casu non datur libera electio. Multo minus potest eligi quod accipitur, ut *minus*, quam quod accipitur ut *aequale*. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quae unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere: ergo ex necessitate eligitur illud, quod eminentius apparet; sed omnis electio est de omni eo, quod apparet aliquo modo *melius*: ergo omnis electio est ex necessitate: ergo voluntas non est *libera*.

Resp. Angelicus Doctor, qui hanc sibi objectionem proposuit, eam dissolvit dicendo, *quod nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud*. (Ibid. ad 3.). Quibus intendit significare, quod duobus aequalibus propositis secundum aliquam conditionem, voluntas non arctatur ad neutralitatem, sed potest ad considerandam aliquam eminentiam in alterutro movere se, et inventa, vel apposita, *eligere* alteru-

trum. Et eadem ratione, proposito voluntati aliquo eligibili eminentiori aliis, non necessitatur voluntas ad eligendum illud, quia potest se movere ad considerandum in altero aliquid aliud, quo praestet, et sic illud eligere. Quod quidem dicitur supponendo quod voluntas velit eligere; simpliciter namque et absolute voluntas a toto genere eligibilium libera est, ad nullumque necessario inclinatur.

Nec etiam proprie loquendo, repugnat supponere, quod voluntas velit eligere *minus* bonum prae *majori* bono, nisi quando supponatur, quod voluntas velit minus bonum, praecise sub ratione qua est *minus* bonum, quasi volendo illud ut *malum:* quia probe intelligitur, quod voluntas potest pro suo arbitrio, ubi sermo est de bonis non necessariis, eligere *minus* bonum prae alio illud eligendo non quia *minus* est, sed simpliciter quia, cum sit *bonum,* est objectum inclinationi voluntatis consentaneum.

Neque dicenda erit hujusmodi electio, electio *mali,* quia *minus* bonum per se consideratum non est *malum,* sed *bonum* quamvis aliis *inferius.*

Neque etiam hujusmodi eléctio dicenda est fieri absque *ratione sufficienti;* etenim *ratio sufficiens* in tali casu habetur in ipsa libera voluntatis *activitate;* quae, proposito sibi objecto convenienti, potest se determinare ad illud amplectendum, relicto alio etiam *magis conveniente,* quando hoc non est sibi *necessarium.*

687. — Et haec dicta sufficere videntur ad determinandum quomodo humana voluntas arbitrii libertate sit praedita, et ad resolvendum ea, quae contra hanc veritatem a falsis philosophis sophistice inducuntur.

Non est tamen diffitendum, quod veritas ista de nostrae voluntatis libertate magis patet per se ex cujusque animi intimo testimonio, quam quod rationibus et argumentis plane determinari possit, aut a scepticorum cavillationibus defendi.

Quod quidem intelligitur evenire ex eo, quod ratio libertatis simpliciter acceptae, ut patet ex supradictis, rationem importat *dominii* et *independentiae* circa proprios actus, et importat, quod ens liberum sit *movens* se ex se ipso ad operandum cum *plena* potestate se determinandi *pro libito.*

Recognoscitur autem, quod *dominium* proprie dictum, et plena agendi *independentia* in sensu absoluto soli Deo competere potest, qui est *Dominus* omnium; creaturis vero non potest convenire nisi *secundario modo,* et solum per quamdam *participationem.*

Ista vero participatio, qua rationales creaturae *divino* quasi attributo donantur, eas prae caeteris ad quamdam di-

vinitatis imaginem et similitudinem referendam extollit; unde fit, ut ea inaccessibilis sublimitas, quam intellectus noster perfecte comprehendere non sufficit, et quam verba nostra exprimere non valent, ubi agimus de divinis attributis, proportionali modo occurrat etiam ubi de humanae voluntatis libertate discutere contendimus, quae libertas est veluti quidam ineffabilis divinitatis *radius* in rationali creatura resplendens.

Quapropter sicuti dum loquimur de Deo ea indubitanter de ipso affirmamus, quae evidenter ei tribuenda esse recognoscimus, quamvis verbis nostris ea definire, et plane determinare non possimus propter eorum celsitudinem; simili ratione loquentes de humano arbitrio cum hoc affirmandum esse recognoscamus ex evidenti et ineluctabili animi testimonio, absque ulla haesitatione nos illud admittere oportet, etsi propter hujusmodi fere divini attributi sublimitatem, ejus indolem et naturam verbis nostris perfecte explanare insufficientes quodammodo inveniamur.

688. — Circa quod tandem etiam notabimus, quod quando dicimus humanam voluntatem in suis actibus arbitrii libertate gaudere; non ideo significare intendimus omnes, et singulos actus qui in homine eveniunt ex libero hominis arbitrio procedere. Etenim quia homo non est ens mere *spirituale*, sed etiam *corporeum, sensitivum*, quidam in ipso verificantur actus et motus, qui proprie et formaliter non pendent ex ejus voluntate, qui proinde nec *libertate* informantur. Unde intelligendum est, quod dum asserimus, hominem in suis actibus esse *liberum*, hoc dicimus non respectu ad eos actus et motus, qui independenter a voluntate in homine verificantur, sed respectu ad illas actiones, quae proprie, et formaliter a voluntatis deliberatione procedunt.

CAPUT QUARTUM

ARTICULUS PRIMUS

De origine animae humanae.

689. — Circa animae humanae originem plures extitere Philosophorum sententiae veritati minus conformes, quarum praecipuae sunt sequentes.

1. Fuerunt quidam *Traducianistarum* nomine appellati, qui reputarunt animas humanas de genitoribus in filios transmitti per quamdam *communicationem*, quam appellant ex *traduce;* unde Traducianistarum nomen ipsis attributum est.

2. Antiquis Platonicis visum est affirmare animas humanas extitisse jam ab *initio*, et corporum coelestium regimini fuisse deputatas; quae cum in aliquo peccaverint, de coelo dejectae sunt in terram, et corporibus inclusae quasi in carcere ad poenam luendam.

3. Pythagorici arbitrati sunt animas omnes et singulas ab *initio* extitisse, et singulis corporibus fuisse conjunctas hac lege, ut dum aliquod individuum vivens moritur, hujus anima ex naturae ordine statim in novum individuum enascens transmigret; et tali dispositione, ut anima transmigrans secundum praecedentia sua merita aut demerita, vel vile vel nobile corpus informandum obtineat, ita quod aliquando anima, quae corpus hominis antea informaverit in brutum transeat, aut viceversa anima belluina ad humanum corpus informandum elevetur.

4. Quibusdam placuit affirmare, quod universum totum sit quoddam *vivens animal* omnis motus et operationis virtute informatum, asserendo quod singulae viventium naturalium animae non sint nisi quaedam *particulae* et *manifestationes* vitae *universalis*, quae mundo competit.

5. Nonnulli arbitrati sunt animam humanam esse quamdam particulam divinae substantiae, quae quasi quaedam scintilla in homine accenditur, cum primum homo vitam assequitur.

6. Leibnitius, et ejus asseclae affirmarunt animas hominum singulas existere jam a *mundi initio*, quibusdam corporum germinibus veluti inclusas; quae datis opportunis circumstantiis *successu temporum* evolvuntur, ut sic homines individui *distinctam* et *propriam* existentiam sortiantur.

690 — Itaque 1. Absurda recognoscitur, et vana *Traducianistarum* sententia, considerando in primis, quod semper inquirendum remanet quaenam potuerit esse origo animae protoparentum, qui ab aliis per generationem non derivarunt: et deinde observando quod hujusmodi animarum traductio de genitoribus in filios, vel deberet fieri ex parentum corpore vel ex anima. Atqui *anima* filiorum non potest traduci ex parentum corpore; quia ex corpore non potest procedere effectus supra ordinem corporeum; anima autem humana ex se considerata est substantia *spiritualis* supra ordinem materialem elevata: ergo anima humana non potest traduci ex parentum corpore in filios. Sed neque etiam traduci potest anima filiorum ex parentum anima; quia cum anima humana sit substantia *spiritualis* absque materia in se, in ipsa nec partium divisio accidere potest, nec ex ipsa aliud generari; unde oporteret ut anima filiorum ab anima parentum tradu-

ceretur per creationem. Hoc autem est impossibile, quia *creare* est solius Dei, qui solus infinita sua potentia valet res educere e nihilo. Ergo anima humana non traducitur in filios ex parentum anima: ergo rejicienda *Traducianistarum* sententia.

2. Quantum ad Platonicorum opinionem, observabimus, quod praeterquam etiam hic inquirendum remanet quaenam fuerit primitiva animarum origo, considerare oportet talem sententiam esse omnino gratuitam; quae proinde gratis omnino negari potest, juxta illud: *Quod gratis asseritur, gratis negatur.*

Deinde dicendum est, quod irrationabiliter supponitur animas uniri corporibus in poenam peccati, quando ipsae animae nullam ferunt sceleris commissi recordationem; ad quid enim punitio, ubi nulla est mali perpetrati conscientia? Insuper notabimus quod, si animae forent inclusae corporibus quasi in carcere ad poenam, status unionis animae ad corpus in homine non esset naturalis, quia status poenae non est per se de intentione naturae: ergo homo non esset ens naturale, sed ens *violenter* constitutum, resultans ex alligatione animae ad corpus; et homo non esset ens essentialiter *unum* in sua propria *natura* per se subsistens; bene vero quod esset subsistens esset anima in proprio esse animae, et esset corpus in proprio esse corporis invicem coacta in *unionem* innaturalem. Quod ut quisque videt, est contra communem conceptum, quo recognoscitur homo ut ens per se in propria humana natura subsistens, naturaliter in respectiva sua essentia constitutum; uti apparet etiam ex hoc, quod homo per vitalem generationem ex naturae instituto ab alio homine sicut caetera naturalia viventia originem ducit.

3. Contra Pythagoricos pariter observabimus, quod quia gratis sententiam suam obtrudunt, gratis eam possumus denegare. Inde inquirere possumus quaenam fuerit *prima* animarum origo, et conjunctio ad corpora? Postea considerabimus, quod illa animarum *transmigratio* (*μετεμψύχωσις*) quam admittunt fieri secundum merita praecedentia, importat, quod actualis animarum status est vel *in poenam*, vel *in praemium*.

Quomodo autem admitti potest poena, vel praemium, ubi nulla suppetit meritorum, vel scelerum conscientia?

Quo ordine *ab initio*, quando nulla extabant merita diversa, diversis corporum ordinibus et gradibus fuerunt animae deputatae? Haec autem transmigratio quatenus dicitur fieri tali pacto etiam, ut anima hominis transeat ad informandum corpus belluinum, vel viceversa, nonne absurda monstratur ex hoc, quod ea admissa, tollitur *essentiale* discrimen, quod quisque recognoscit existere inter naturam *hominis*, et naturam *belluarum?*

4. Contra eos, qui admittunt singulas hominum animas esse quasdam particulas, seu manifestationes animae communis in universo, observabimus, quod hoc repugnat evidenti testimonio, quo quisque sibi conscius est propriam et singularem animam, seu proprium principium vitae possidere, ab aliorum viventium animabus distinctum, quo operatur, et movetur pro sua individuali inclinatione et determinatione.

Quomodo autem singulae singulorum animae possunt esse *partes* unius animae? Num haec anima mundana erit corpus, quod in tot *partes* discerpi possit? Quomodo ex corporis *partitione* procedere possunt animae? Num haec una anima est se diversimode manifestans in singulis viventibus? Quomodo anima una potest esse anima, qua vivunt et operantur *plura* viventia? Nonne anima est principium vitae, et operationis in vivente, et ubi multiplicantur numero viventia, etiam oportet, ut multiplicentur numero animae singulae, quibus singula viventia vivunt et operantur? Num contra apertam evidentiam affirmabimus *non plura* viventia, sed *unum* vivens haberi in universo? Nonne sunt haec scepticorum somnia, qui veritatis luci oculos occludere praetendunt?.....

5. Contra eos, qui adstruunt animam humanam esse de substantia Dei, observabimus cum Angelico, quod substantia Dei est *infinita, immutabilis, simplicissima*, animae autem humanae sunt *finitae, mutabiles* secundum scientiam et virtutem, et eorum opposita; sunt *multiplices, imperfectae, contingentes.* Quae omnia probant talem sententiam esse omnino absurdam; quidquid blaterent ejus assertores imaginantes Deum ad modum *flammae* cujusdam aut solis, qui plures favillas quasi particulas ex se emanantes emittat; quod quidem phantastico modo dicitur; sed minime est rectae rationi consentaneum.

6. Contra Leibnitium et ejus fautores observabimus in primis, quod semper inquirendum restat quaenam fuerit origo primitiva animarum germinibus corporum conjunctarum. Deinde notabimus, quod haec ipsa sententia gratuita omnino est, quae gratis negari potest. Postea considerabimus, quod si singulae hominum animae jam existerent ab initio corporibus licet imperfectis conjunctae, origo hominis, qui enascitur, non posset proprie appellari hominis *nativitas*, sed solum dicenda esset hominis praeexistentis *evolutio*, et *manifestatio;* seu potius evolutio, et manifestatio humani corporis jam germinaliter existentis (cum anima ex se in suo esse sit semper perfecta): quod est contra communem conceptum, quo omnes arbitrantur in nativitate hominis novum individuum in natura produci; quamvis recognoscant, quod quantum ad corpus producitur in esse ex aliquo materiali principio praeexistenti.

ARTICULUS SECUNDUS

De animae humanae spiritualitate, et de ejus productione in esse per creationem.

691. — Ad probe determinandum quaenam sit animae humanae origo, oportet ejus naturam recte considerare.

Jam ex supradictis patet, quomodo anima humana talis est naturae, ut excellentiores suas operationes, quae sunt *intelligere*, et *velle*, exerceat *per se* independenter a corporeis sensibus, qui ad hujusmodi operationes efficiendas in homine non concurrunt, nisi *instrumentaliter*, ministrando phantasmata quasi materiam, non autem *formaliter*.

Ex quo eruitur, quod cum anima humana exerceat hujusmodi operationes per se *independenter a materia;* et cum operatio entis sequatur ipsum *esse entis*, oportet affirmare, quod anima humana, sicuti habet operari per se *independenter a materia*, habet etiam per se *esse* independenter a materia; quamvis dum homo vivit, sit materiae unita ut forma

Hoc autem importat, quod anima humana est substantia *per se subsistens*, quae proprie appellatur substantia *spiritualis*, seu *immaterialis;* quatenus in suo *esse* non dependet a materia; et sicuti *ex se* absque materia habet *intelligere* et *velle*, ita etiam separata a materia habet suum *esse*, et suum *subsistere*. In quo consistit excellentia animae humanae supra omnes alias inferiorum viventium animas; quod scilicet anima humana est *substantia per se subsistens* independenter a materia, caeterae autem omnes inferiores animae cum nullam habeant operationem ex se supra ordinem materialem elevatam, sed ad omnes earum operationes necessario concurrat corpus, sive sensus corporeus, recognoscitur, quod ex se non habent *esse*, non habent *subsistentiam* independenter a materia, et separatae a materia non possunt subsistere; unde non sunt substantiae subsistentes *spirituales*, seu *immateriales*, sed dicendae sunt potius formae *materiales*, non quidem ad significandum quod sint *corpora*, sed ad significandum quod *subsistere* non habent *nisi in materia*. Ex quo intelligitur, quod anima humana est forma substantialis, unita quidem *materiae*, sed etiam *per se subsistens;* aliae vero animae sunt *formae substantiales* unitae materiae, non per se *subsistentes*, sed solum subsistentes in materia, quam informant; unde etiam formae substantiales *mere informantes* appellari consueverunt.

692. — Circa quod observandum occurrit, quomodo spiritualitas, quae humanae animae competit, non est repo-

nenda in hoc, quod *anima humana* caret *extensione* et *partibus* corporeis. Hoc enim verificatur etiam de animabus inferioribus, quia anima, ut anima, est viventis forma. Forma autem *ex se* considerata, non habet extensionem, neque partes corporeas; sed ad habendam extensionem, et partes corporeas oportet ut formae adjungatur materia; oportet scilicet, ut constituatur ens corporeum; anima vero non est ens corporeum, sed est tantum forma corporei viventis: ergo anima *per se* cujuscumque viventis sit, non potest habere extensionem neque partes divisibiles; quia habere extensionem, et partes divisibiles spectat ad *ens corporeum* resultans ex *forma* et *materia*, non autem spectat ad animam, quae est *forma* tantum.

Reponenda est igitur animae humanae *spiritualitas* in hoc quod ipsa cum sit *intelligens-volens*, habet *operari*, et *esse*, et *subsistere* independenter a *materia;* unde etiam separata a materia est *substantia per se subsistens*, capax operationum suarum, quae sunt *intelligere*, et *velle*. Animae vero *inferiorum animantium* non sunt *spirituales;* non quia sint extensae, et partibus compositae, ut jam diximus, sed quia non habent subsistentiam nisi in materia.

Hinc etiam recognoscitur quomodo anima quaecumque eo quod non est *ens corporeum* constans partibus, dicenda est esse *simplex*, ea simplicitate, quae opponitur *compositioni quantitativae*, quae propria est *materialium substantiarum*.

Intelligitur autem, quod anima quaecumque cum sit *simplex*, est indivisibilis; ubi enim deficit compositio, concipitur exclusa etiam divisibilitas.

693. — Quae indivisibilitas intelligenda est competere animae consideratae *per se* ut concipitur praecisa *a materia*. Etenim in quibusdam viventibus inferioribus, uti sunt *plantae* et quaedam infima animalia apparet possibilis quaedam animae divisio; quatenus hujusmodi viventia apta sunt *dividi* in partes, quae singulae *separatae* propriam animam obtinent, propriam vitam prosequuntur. Ast qui recte consideret, recognoscet quomodo, ubi verificatur talium viventium *divisio*, *divisio* proprie non cadit in ipsorum animam *per se* consideratam, sed directe cadit in totam *substantiam viventis;* unde anima *per se* non dividitur, sed *per accidens* ad divisionem illius viventis corporei, verificatur, quod anima quodammodo dividitur, quatenus multiplicatur secundum singulas partes, quae invicem separatae propriam individualem vitam obtinent.

Ex hoc autem, quod singulae cujusque ordinis animae *per se* consideratae sunt *simplices*, et *indivisibiles*, non sequitur, quod omnes sint *spirituales*. Etenim, ut jam supra declaratum est, *spiritualitas* animae non consistit in ejus *simplicitate*, et

indivisibilitate, sed consistit in ejus *independentia a materia*. Hujusmodi autem *independentia* competit solum animae humanae, quae est *intellectiva*; et aliis animabus non competit.

Igitur ad hoc, ut habeatur *spiritualitas* in anima, non sufficit, ut anima sit *simplex*, carens partibus *divisibilibus* (quod, ut diximus, est proprium cujusque animae *per se* consideratae), sed requiritur insuper, ut anima sit praedita *intellectu*, et *voluntate*; quae cum sint *facultates* exercibiles independenter *a materia*, important, quod ipsa anima, quae talibus facultatibus exornatur, sit *per se* substantia independens in suo esse *a materia*; idest substantia *immaterialis*, seu *spiritualis* proprie dicta.

694. — Ex quibus dictis recognoscitur etiam, quam improprie et absurde Joannes Loke adstruxerit tamquam probabilem sententiam, quod Deus potuisset pro sua voluntate, quando ei libuisset, etiam materiae concedere facultatem *intelligendi*, et *volendi*. Quid enim in hoc proposito intendit Loke significare nomine *materiae?* Num *materiam*, quam Scholastici appellant *primam?*... Hoc supponere non licet; quia materia *prima*, ut talis, non est *ens subsistens*, sed est solum principium *potentiale* essendi, cui *facultates* exercibiles tribuere absurdum est; *operari* enim per *facultates* est *entium subsistentium*. Restat igitur, ut Loke nomine materiae intendat significare materiam *secundam*; nempe corpora. Quapropter sententia Lokii importaret, quod Deus pro suo libito posset concedere facultatem *intelligendi* et *volendi* etiam corporibus. Quomodo autem hoc stare potest?.. Nonne facultas *intelligendi*, et *volendi* est facultas *essentialis* in ente in quo invenitur? Si igitur *corpus*, ut *corpus* non habet ex sua essentia facultatem *intelligendi*, et *volendi*, non potest Deus talem facultatem corpori donare nisi mutando ipsam corporis essentiam. Potest autem Deus *diversas*, pro suo arbitrio, rerum *essentias* condere; sed nemo affirmare velit Deum posse pro suo libito rerum essentias mutare, efficiendo, ut res sit simul et non sit illud, quod est, quod contradictionem importat.

695. — Neque dicat Loke, quod nos non cognoscimus perfecte corporum essentias, ut videamus facultatem *cogitandi*, et *volendi* ipsis repugnare. Nam ad cognoscendam repugnantiam *intelligendi* et *volendi* in *corpore*, sufficit cognoscere, quod corpus talem facultatem ex sua *essentia* non habet; illico enim cognoscimus repugnare quod corpori essentia diversa a propria *essentia* tribuatur. Quod autem corpus ex sua essentia non habeat facultatem *intellectivam*, manifestum est cuique; quia si talis facultas *essentiae corporis* competeret, omne, quod est *corpus* deberet esse tali facultate praeditum; quod eviden-

ti experientia patet non esse, et ab ipso Lokio non admittitur. Nec supponere licet, quod facultas *intellectiva* essentiae corporis adjungatur, servata ipsa corporis *essentia;* nam, uti jam diximus, facultas intelligendi, et volendi, est facultas *essentialis* in ente, in quo invenitur; talis scilicet, quod, ea posita, diversa est essentia ab eo, quod est, ea non posita: et aliunde absurdum est supponere, quod *intelligentia* adjungatur essentiae corporis, quasi nova essentia superaddita, quia hoc esset supponere in ente *duplicem* essentiam; nempe essentiam ejus *propriam*, et aliam essentiam *superadditam*, quae ut quisque videt, non esset ejus propria, sed *aliud* induceret ens ab ipso *diversum*.

696. — Nec pariter reponat Loke, quod cum Deus *corporibus* concesserit *vitam*, *vegetationem* (ut est in *plantis*) *sensitivitatem* (ut est in *animalibus*) potuerit etiam corporibus *intellectum* concedere Nam in primis *vitae*, *vegetatio*, *sensitivitas* non spectant ad corpora simpliciter, ut sunt corpora (aliter omnia *corpora* deberent *vivere*, *vegetare*, *sentire*); sed *vita*, *vegetatio*, *sensitivitas* verificantur in rebus corporeis ex hoc, quod in ipsis rebus habetur principium *essentiale*, quod dicitur *anima;* quo essentiali principio tales constituuntur rerum naturae, quae non simpliciter corporeae sunt, sed *viventes*, *vegetativae*, *sensitivae:* unde res subsistentes in talibus naturis, habent *vivere*, *vegetare et sentire* ex ipsa sua essentia; quae proprie non est essentia corporum simpliciter talium, sed est *essentia* rerum, quae simul sunt *corporeae*, et *viventes*, et *vegetativae*, et *sensitivae* Hoc autem non est intelligendum evenisse ex hoc, quod Deus essentiis corporum simpliciter talium adjunxerit facultates *vivendi*, *vegetandi*, *sentiendi;* sed intelligendum est, quod hujusmodi res materiales *viventes*, *vegetativae*, *sensitivae* habent *per se* propriam essentiam diversam ab essentia corporum simpliciter talium, per suas formas substantiales, quibus constituuntur in tali ordine essendi, cui supradictae facultates naturaliter competunt.

Unde non est imaginandum, quod res materiales viventes, vegetativae, sensitivae sint *corpora*, quibus datum sit *vivere*, *vegetare*, *sentire;* sed considerandum est, quod sunt res *natura sua* constitutae *ex materia* (unde sunt corporeae) et ex *formis substantialibus* sibi propriis, quibus essentialiter sunt viventes, vegetativae, sensitivae; quapropter vivere, vegetare, sentire ad eas spectat non ex hoc quod sunt corporeae, sed ex hoc quod sunt in talibus *naturis* subsistentes per formas substantiales respective proprias.

697. — Si vero Lokio placuerit asserere, quod sicut potuit Deus rerum naturas condere, quae simul sunt corpo-

reae, et viventes, et sensitivae, ita in ejus potestate est talem condere naturam, cui competat, ut sit simul *corporea*, et *intelligens*; tunc status quaestionis mutatur; et tali modo proposita sententia sub aliquo respectu veritatem habere potest.

Et revera homo dici potest ens constitutum in tali natura cui competit ut sit simul *corporea*, et *intellectiva*; idem enim homo est, qui essentia sua *corporeus* est, et *intelligens*.

Ast vero hoc non importat, quod Deus *corpori* dederit facultatem intelligendi et volendi, quia in homine non est corpus, quod intelligat; neque homo est *intelligens*, ex hoc quod est *corporeus*, sed immo ab intelligendi operationibus, uti jam diximus, in homine corpus *formaliter* et proprie excluditur, cum hujusmodi operationes sint circa objecta omnino elevata supra ordinem materialem, ad quae corporea virtus pertingere non potest, sed solum anima intellectiva. Et etiam quantum ad operationes *vegetativas*, et *sensitivas*, quae in homine et inferioribus viventibus, verificantur, notandum est, quod quamvis ad hujusmodi operationes concurrat etiam *materia*, sive corpus viventis, quatenus complentur in ordine objectorum materialium; tamen proprie loquendo, hae ipsae operationes non competunt viventibus corporeis ex hoc quod sunt *entia corporea* (si enim hoc esset, tunc omnia entia, quae sunt corporea tales operationes haberent) sed competunt *entibus corporeis* in quantum sunt corporea viventia; scilicet in quantum tali natura constant, quae essentialiter constituitur ex materia et forma vitali, id est ex materia et anima.

698. — Jam vero hisce praenotatis, et declaratis, devenire est ad veram sententiam statuendam circa animae humanae originem, affirmando: *Quod animae singulae hominum producuntur in esse immediate a Deo per creationem.*

Cujus veritatis ratio facile recognoscitur considerando, quod omnis *substantia subsistens*, quae producitur in esse, vel producitur in esse *per generationem* ex aliqua praeexistenti materia, vel producitur in esse *ex nihilo per creationem*. Atqui anima humana, ut diximus, non potest produci in esse *per generationem* ex praeexistenti materia, quia anima humana est substantia per se subsistens in suo esse absque *materia*. Ergo restat, ut anima humana producatur in esse *ex nulla materia* praeexistenti, idest *per creationem*. Cumque creatio sit immediata Dei operatio, intelligitur, quod anima humana habet originem a Deo *immediate per creationem*. Unde, cum singuli homines habeant proprium esse individuale ab aliis distinctum per propriam individualem formam, quae est anima, intelligere oportet, quod singulae hominum animae oriuntur a Deo immediate per creationem.

Et dicitur notanter *immediate per creationem;* quia etiam ea quae originantur per generationem intelliguntur procedere a Deo, qui est *primum principium* ex quo omnia derivant; sed procedunt a Deo *non immediate per creationem*, cum originem ducant mediante aliquo principio generante in natura, et ex aliqua praeexistenti materia.

Dicendum (ait Angelicus in hoc proposito) *quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis. Cujus ratio est, quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod habet esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie, et vere dicuntur entia: accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est; et hac ratione ens dicitur, sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur, quod accidens dicitur magis entis, quam ens. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens. Unde sibi proprie competit esse et fieri: et quia non potest fieri ex materia praejacente, neque corporali, quia sic esset naturae corporeae, neque spirituali, quia sic substantiae spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere quod non fiat nisi per Creationem.* (S. T. P. 1. Q. 90. A. 2.)

699. — Ex quibus recognoscitur, quomodo anima humana dicenda est provenire a Deo *per creationem;* et quomodo aliae animae inferiores non creantur a Deo, sed originem ducunt *per generationem* ab aliis viventibus juxta genus suum, exceptis tantum animabus primitivorum viventium, quae cum a praecedentibus viventibus oriri non potuerint, dicendae sunt a Deo provenisse per creationem, in quantum ipsa viventia primitiva producta sunt in existentiam a Deo, ut essent principia aliorum viventium ab ipsis generabilium. Recognoscitur etiam, quod animae inferiorum viventium non sunt per se objectum creationis, quia creatio est productio entis; animae autem hujusmodi non sunt *entia per se*, sed sunt tantummodo formae substantiales, ex quarum conjunctione cum materia resultant entia: ergo ipsis non competit fieri, seu produci *in esse*, sed intelliguntur fieri, seu produci in existentiam, in quantum producuntur in existentiam ea *entia*, quorum ipsae sunt *formae.* Unde ex. gr. anima equi, proprie loquendo, non producitur *in esse*, neque *per creationem*, neque *per generationem*, quia revera per se non est ens; sed illud, quod producitur in esse est equus; equus autem producitur in esse *per generationem;* ideoque etiam ejus anima hoc titulo dici

potest produci in esse *per generationem.*

700. — Posito itaque, quod anima humana producitur in esse immediate a Deo per creationem, inquirendum occurrit quo tempore singulae animae a Deo creentur, et qua ratione singulae immittantur in respective propria corpora, ad quae informanda destinantur.

Circa quod observabimus quantum ad tempus creationis singularum animarum, quod quia anima humana est *forma naturaliter* ordinata ad investiendum corpus humanum, rationabiliter tenendum est, quod tunc anima creetur, et corpori uniatur, quando corpus procedens a viventibus in humana specie est aptum ad talem *formam* suscipiendam. Et quoniam ad exercitium facultatum suarum anima in praesenti vita indiget corpore diversis organis instructo, reputandum est corpus esse aptum ad ipsam animam recipiendam, quando ejus *organisatio* est substantialiter completa.

Quo autem tempore haec *organizationis* sufficiens perfectio verificatur in productione et evolutione corporis humani?...

Hoc non est rigorose definitum, diversis diversa opinantibus: nec magni ponderis aestimanda est quaestio ad determinandum tale temporis momentum, quando in genere statuitur, quod creatio cujusque animae a Deo fit, ubi corpus est sufficienter, et apte suis organis dispositum ad ipsam recipiendam.

Quantum vero ad rationem et modum, quo anima corpori immittitur, seu *infunditur*, mente recolendum est, quod proprie loquendo, unio animae cum corpore non verificatur tali pacto, ut corpus consistat in propria ratione corporis, et anima ei ut tali subsistenti *adjungatur*: sed considerandum est, quod anima est *forma substantialis hominis*, quae non conjungitur corpori ut subsistenti in ratione corporis: bene vero conjungitur essentialiter materiae primae, quam informando constituit in actu in natura corporis viventis: si enim supponeremus corpus habere propriam subsistentiam in ratione corporis, et animam ei sic *subsistenti* conjungi, supponeremus corpus jam sua forma substantiali informatum, cui anima non posset essentialiter *uniri*, quia repugnat in uno *ente duplicem formam substantialem* admittere.

701. — Quomodo ergo anima rationalis adveniens in corpus sufficienter *organizatum*, et *subsistens* potest ei uniri sicut forma una substantialis, quae unitur immediate *materiae primae?...*

Hoc non alio pacto fieri potest, nisi secundum quod dicebant Scholastici, quatenus actualis forma substantialis, qua tale corpus organizatum subsistit, *corrumpatur*, et locum

cedat formae substantiali supervenienti, nempe animae rationali, quae infunditur. Haec autem anima rationalis, quae infunditur, cum sit anima superior aliis animabus, comprehendit sua virtute omnes inferiorum animarum facultates. Quapropter *vita*, et *vegetatio*, et *sensus*, quibus pollebat foetus antequam ei adveniret anima rationalis, adveniente anima rationali, non cessant, sed continuantur ipsa animae rationalis virtute, quae praeter *intellectivam facultatem* sibi propriam, continet etiam facultates tum *animae vegetativae*, tum *animae sensitivae*.

Intelligitur autem, quod foetus antequam *anima rationali* informetur, *vita, vegetatione*, et *sensu* pollet; quia cum foetus sit principium naturaliter ordinatum ad constituendum hominem in ratione animalis viventis; cumque non sit procedere *per saltum* de natura *non viventis* ad naturam *viventis*, oportet, ut humanus foetus jam ab ipso primordio formationis suae, quemdam vitae gradum obtineat, ex quo ordinata evolutione et successione ad superiorem vivendi gradum in perfecto homine perducatur.

Cum vero talis sit naturalis ordo viventium in hoc universo, ut vitae superioris gradus necessario praesupponat gradum *inferiorem*, recognoscitur, quod ad attingendum vitae gradum hominis proprium, qui in praesenti ordine est gradus *supremus*, oportet initium sumere a gradu naturaliter *infimo*. Infimus autem gradus naturalium viventium, est *vita vegetativa*, qua vivunt *plantae*. Ergo oportet, ut foetus humanus primo vitam vegetalem obtineat, deinde ad vitam sensitivam gradum faciat, et ultimo ad vitam *rationalem* perducatur per animae intellectivae infusionem, qua constituitur propria hominis natura. In productione autem animalium brutorum idem ordo successionis verificari intelligitur, nisi quod in gradu vitae sensitivae natura bruti completa consistit, et ultra non progreditur.

702. — Circa quod advertendum est, quod cum ad diversos naturalis vitae gradus habendos, respective propria anima requiratur (anima enim est principium vitae in viventibus); oportet, ut quando foetus ab initio sola vita vegetativa gaudet, animam mere *vegetativam* obtineat: et cum transitum facit ad superiorem vitam sensitivam, animam sensitivam consequatur; donec per infusionem animae intellectivae constituatur *homo*: unde intelligendum est, quod anima vegetativa, quae prima inest foetui, cui succedere debet anima *sensitiva*, est quidem ejusdem generis, ac anima plantae; sed ab ista differt in hoc, quod non est in statu *definitivo* naturaliter permanenti; cum sit ordinata ad cedendum locum *animae sensitivae*; et in-

telligendum est, quod anima sensitiva, quae supervenit animae vegetativae in foetu, cui succedere debeat anima intellectiva, est quidem ejusdem generis, ac anima sensitiva animalis bruti, sed ab ista differt per hoc, quod non est in statu *definitivo* naturaliter permanenti, cum sit ordinata ad cedendum locum animae intellectivae.

703. — In his autem successionibus ubi intelligitur anima sensitiva supervenire animae vegetati, et intelligitur anima intellectiva animae sensitivae supervenire, non est arbitrandum, quod anima *sensitiva* superveniens, adjungatur *vegetativae* quasi ei *superposita*; aut quod *anima intellectiva* adjungatur *sensitivae*, ut ei *superaddita*, quia sic in homine haberentur *plures* animae, et similiter in animali; unde homo, et similiter animal, non esset ens essentialiter *unum*, sed *multiplex* pro multiplici *forma substantiali*; quod quisque videt esse absurdum. Sed oportet intelligere, quod secundum naturae ordinem in generatione animalis et hominis, quando anima sensitiva supervenit animae vegetativae, anima vegetativa (quae jam non erat in statu *definitivo*) non remanet, sed corrumpitur, idest *cessat*, locum cedendo animae sensitivae, quae superiorem vitae gradum affert, non excluso inferiori; quia anima sensitiva, utpote superior, virtute sua comprehendit etiam facultates animae vegetativae sibi inferioris; et quando anima *intellectiva* infunditur, anima *sensitiva* non remanet sed *corrumpitur*, idest *cessat* (jam enim non erat in statu *definitivo constituta*) locum cedendo animae intellectivae, quae supremum naturalis vitae gradum affert, non exclusis inferioribus gradibus, quia anima intellectiva, utpote superior, virtute sua comprehendit etiam facultates tum animae sensitivae, tum animae vegetativae sibi inferiorum, earumque munera praestat.

704. — Circa quam successionem animarum in humana generatione notare oportet, quod non eadem est ratio, qua anima sensitiva succedit animae *vegetativae*, et ratio, qua anima *intellectiva* animae *sensitivae* succedit. Nam anima sensitiva succedit *animae vegetativae* simpliciter per operationem naturae, quae virtute sua valet ad generationem viventis sensitivi perficiendam; quia anima *sensitiva*, cum non sit *substantia* per se subsistens supra materiam elevata, producitur in esse *non per se*, sed per hoc quod *generatur* substantia materialis vivens, cujus ipsa est *forma*, unde anima sensitiva dicenda est *generari* a vivente animali de potentia materiae in generatione viventis animalis, hoc pacto, quod per ipsam naturae actionem quando foetus pervenit ad opportunam perfectionem, et organizationem *corrumpitur* forma vegetativa, et locum cedit formae sensitivae virtute activa ab ipso generante derivata.

Quando autem transitus est faciendus de natura sensitiva ad naturam intellectivam per formam, sive animam rationalem; cum anima hujusmodi sit substantia *per se* supra ordinem materiae, haec non potest naturae virtute de materiae potentia generari ad generationem viventis, sed oportet ut ipsa per se *constituatur in actu* ut substantia immaterialis a Deo per creationem, et oportet, quod (ut ait Aristoteles) *de foris* a Deo ipso infundatur in foetum, corrupta forma *sensitiva* praeexistenti, tali modo, ut anima intellectiva conjungatur immediate *materiae*, et tali modo, ut ipsa per se praeter propriam operationem intellectivam, praestet subsistentiam materiae in esse corporis, et praestet operationes tum animae sensitivae, tum animae vegetativae, quibus successit.

Quae omnia sequentibus Angelici Doctoris verbis placet illustrare: *Aliqui dixerunt*, (ait ipse) *quod operationes vitae, quae apparent in embryone, non sunt ab anima ejus, sed ab anima matris, vel a virtute formativa, quae est in semine, quorum utrumque falsum est. Opera enim vitae non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri, augeri. Et ideo dicendum est, quod anima praeexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetabilem, quae primo inerat, supervenit alia anima, quae est sensitiva; supra illam iterum alia, quae est intellectiva: et sic sunt in homine tres animae; quarum una est in potentia ad aliam: quod improbatum est. Et ideo alii dicunt, quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quae est in semine perducitur ad hoc, ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ipsa eadem perducitur ad hoc, ut ipsa eadem fiat intellectiva; non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei de foris illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus, quod intellectus venit ab extrinseco. Sed hoc stare non potest. Primo quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundo quia sequeretur, quod generatio animalis esset motus continuus paullatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertio quia sequeretur, quod generatio hominis, aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subjectum ejus esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paullatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfe-*

ctionis praecedentis, quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto quia aut id quod causatur ex actione Dei est aliquid subsistens; et ita oportet, quod sit aliud per essentiam a forma praeexistenti, quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis, et sic ex necessitate consequitur, quod anima intellectiva, corrumpatur, corrupto corpore, quod est impossibile... Et ideo dicendum est, quod cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit fit corruptio prioris. ita tamen quod sequens forma habet quidquid habet prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus... Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva, et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus. (S. T. P. 1. Q. 118. A. 2. ad 2.)

Et alibi ait: *In generatione animalis, et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae, et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur et succedit anima perfectior, quae est nutritiva, et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis: hac autem corrupta succedit anima rationalis ab extrinseco immissa; licet praecedentes fuerint virtute seminis.* (C. G. L. 2. C. 89.)

705. — Unde tandem etiam recognoscere est, quomodo homo propter suae naturae excellentiam originem suam ducat non solum ab operatione generativa suorum parentum; sicut caetera animantia, sed et ab immediata operatione Dei, qui ejus animam intellectivam creat, atque infundit; quia operatio generativa in productione hominis non potest se extendere usque ad producendam animam rationalem, quae est *substantia immaterialis.* Nihilo tamen minus dicitur proprie quod homo *generatur* a suis parentibus; quia quidquid habetur in hominis natura producibile *per generationem* a genitoribus procedit: et sic verum est, quod homo *generat* sibi simile in specie sua, in quantum ejus actio generativa natura sua operatur dispositive ad *formam rationalem* inducendam tali modo, ut posita actione generativa ex parte hominis, regulariter loquendo, ex ipso naturae ordine indefectibiliter sequatur, quod Deus *animam rationalem* creet atque in foetum infundat.

Sic ergo intelligitur, quomodo homo procedit ab homine et procedit a Deo. Ab homine tamquam a causa *proxima* in-

cunda; a Deo tamquam a causa *prima*; *immediate* quoad *animam rationalem*, et *mediate* etiam quoad *corpus*; quia quidquid naturalia *agentia* secunda operantur, operantur virtute a Deo accepta, et ex praesupposita materia jam a Deo *creata*.

CAPUT QUINTUM

ARTICULUS PRIMUS

De commercio animam inter, et corpus.

706. — Quaestio haec, quae dicitur de *commercio* inter animam et corpus, maxima sententiarum diversitate agitata est apud recentiores Philosophos; qui cum antiquam doctrinam, qua definitum fuit animam esse formam *substantialem* corporis, neglexerint, consueverunt considerare corpus et animam, non tamquam duo principia constitutiva *unius entis* essentialiter talis, sed tamquam *duo entia* invicem conjuncta, de quorum reciproca *correlatione*, seu *commercio* disputare occurrit.

1. Itaque in primis Cartesiani, duce Malebranchio, asseruerunt, commercium inter animam, et corpus verificari non per hoc, quod corpus agat in animam et animam agat in corpus, sed per hoc, quod Deus, *occasione sumpta* ex motibus corporis, producit in anima affectiones, et cogitationes talibus motibus respondentes; et pariter, *occasione sumpta* ex cognitionibus et affectionibus animae, producit in corpore motus, et operationes, quae talibus affectibus et cogitationibus respondeant, unde habetur *concordia* inter actiones utriusque. Et haec sententia est ex systemate causarum *occasionalium*, quod Cartesianis in deliciis fuit.

2. Gotifredus Leibnitius ad rationem reddendam de commercio inter animam et corpus, systema excogitavit, quod nomine *harmoniae praestabilitae* vocari solet. Asserebat nempe Leibnitius, quod tam *animae*, quam *germina* corporum existebant ab initio; et quod anima quaelibet ipsa sua natura taliter inveniebatur ab origine constituta, ut fatalem quamdam cogitationum et affectionum seriem in successione temporum explere necessario deberet; sicut pariter quodlibet corporis germen ipsa sua natura tali modo originaliter inveniebatur determinatum, ut dum in cursu temporum evolvetur, fatalem quamdam motionum et operationum seriem explere necessario deberet. Deus itaque, qui omnia novit, videns quomodo series cogitationum et affectionum alicujus animae respondebat seriei motionum et operationum alicujus cor-

poris, determinavit ut simul jungerentur talis anima et talis corporis *germen;* unde eveniret, ut cogitationes et affectiones illius animae, et motus, et operationes illius corporis, invicem in facto consonarent; et sic anima et corpus in operando simul concordarent: ea ferme ratione, qua duo horologia invicem independentia in propriis motibus, inveniri possunt simul *concordare*, ubi ambo in signandis horis reciproce sibi respondeant, quamvis utrumque propriam operationem *ex se* operetur.

3. Joannes Clericus ad commercium inter corpus et animam explicandum, imaginavit *medium* quoddam *principium* inter corpus et animam existens, quo invicem corpus et anima copulentur, cui principio nomen *mediatoris plastici* attribuit, quod *mediana* natura praeditum supponebat, ideoque aptum ad *spiritualem substantiam cum materiali corpore* consociandam.

4. Aliud vulgatum est systema ad commercium inter animam, et corpus determinandum, quod dicitur systema *influxus physici:* quo affirmatur quod anima *physice* unitur corpori, atque in ipsum *influit*; et quod pariter corpus *physice* unitur animae, atque in ipsam influit; hoc pacto, quod dum actio animae transit in corpus, *corporalizatur*, et dum actio corporis transit in animam, *spiritualizatur*.

Et hae sunt circa hoc celebriores sententiae, quae singulae reprobari poterunt sequentibus rationibus.

707. — 1. Absurda recognoscitur Cartesiana sententia *causarum occasionalium*, considerando, quod tali posita sententia, requirere occurrit unde sit vel *primus* corporis *motus*, vel *prima* animae *actio*, qua Deus *occasionem* sumat operandi in alterutro? Num aliqua alia *occasio praesupponi* potest ad *primam occasionem?* Deinde quaeritur quid agat homo, si operationes tum *animae*, tum *corporis* aguntur a Deo? Nonne affirmandum erit, quod nulla est hominis *libertas*, et quod actiones quaecumque, etiam scelestissimae, quae ex homine procedunt, non sunt homini imputandae, sed Deo: cum sit Deus qui agit, non homo? Quis non videat impium absurdum?....

2. Falsa recognoscitur Leibnitii sententia de *harmonia praestabilita;* primo quidem, quia, talis sententia supponit *praeexistentiam* animarum, et corporum, quam supra reprobavimus: deinde quia, ea admissa, non explicatur *commercium* inter animam et corpus, sed *tollitur;* quatenus corpus, et anima considerantur ut *duo automata* invicem *independentia* in suis operationibus, quae nullam inter se ferunt naturalem connexionem, sed solum fortuitam et accidentalem concomitantiam

et concordiam· et tandem quia si anima fatalem cogitationum, et volitionum seriem necessario explet, et corpus item fatalem motionum et operationum seriem necessario explet, tollitur omnis arbitrii *libertas* in homine, quod est evidenter veritati repugnans.

3. Sententia, qua adstruitur *mediator plasticus* inter animam et corpus, recognoscitur et ipsa absurda, considerando, quod iste *mediator plasticus* vel est *substantia* quaedam animae et corpori *interposita*, vel est *accidens* animae, aut corporis. Non licet autem supponere, quod sit *substantia*; quia cum quaelibet *substantia* habeat proprium *esse*, intelligeretur in homine verificari *triplex esse;* nempe *esse* animae, *esse* corporis, et esse *mediatoris plastici;* quod est contra *essentialem unitatem*, qua homo recognoscitur *esse ens unum*, et *agens unum*, non vero *multiplex*. Nec valet ad *unitatem* in tali casu obtinendam, quod anima, et corpus, et mediator invicem copulentur; quia *unio* haec non potest esse nisi *accidentalis*; qualis verificatur inter plures substantias, quae singulae propriam naturam et operationem retinent, quando supponere non velimus animam et corpus per mediatorem tali modo uniri, ut singulorum *natura* deficiat, et per singularum naturarum *confusionem*, resultet nova quaedam *natura;* qua posita, non amplius intelligeretur commercium inter animam et corpus, sed intelligeretur *novum esse* resultans ex *confusione* animae cum corpore, et cum ipso *mediatore plastico*· quod, ut quisque videt, non est, nisi delirantis *somnium*. Nec etiam supponere licet, quod mediator plasticus sit *accidens* vel animae, vel corporis; etenim *accidens* per se non operatur, sed operatio tribuitur *substantiae*, cujus est accidens; unde qui, ad explicandum commercium inter animam et corpus, velit affirmare illud fieri per *mediatorem*, qui est accidens corporis aut animae, idem est ac affirmet, quod commercium inter animam et corpus fit per ipsam animam, aut per ipsum corpus; quae explicatio, ut quisque videt, explicat *nihil;* et praeterea admittit corpus et animam tamquam *duo agentia* singula in proprio esse *subsistentia*, quod facit contra assertam hominis *substantialem unitatem*.

4. Systema *influxus physici* importat *physicam*, seu *naturalem unionem*, et actionem reciprocam inter corpus et animam; quam unionem, et actionem reciprocam nemo negare velit. Quaestio autem est de *modo*, quo talis unio, et actio reciproca verificatur. Porro absurdum est (supposita naturali essentiae hominis unitate) admittere, quod unio haec et actio reciproca intelligenda sit evenire tamquam inter *duo entia* singula in propria natura subsistentia invicem juncta, quorum

alterum in alterum *influat*, quod adstruere contendunt hujus systematis fautores, ubi asserunt simpliciter animam corpori physice uniri, et corpus physice uniri animae, ponentes reciprocam actionem inter utrumque. Absonum praeterea et vanum est, quod dicunt animae actionem dum transit in corpus *corporalizari*, et actionem corporis dum transit in animam *spiritualizari*, quia nemo comprehendere poterit quid sit, et quo pacto fieri possit talis actionum *corporalizatio* aut *spiritualizatio*.

708. — Igitur influxus physicus, quatenus importat naturalem seu physicam unionem et actionem reciprocam inter animam et corpus admitti poterit, quando sic accipiatur, ut significet, quod cum corpus, et anima constituant *unum esse* hominis *physice* et *naturaliter* tale (quatenus anima est forma substantialis, quae materiae unita ipsam materiam actuat in esse corporis physici, viventis, sentientis), oportet, ut ex ista essentiali unione, et colligatione inter animam et corpus, habeatur essentialis, et naturalis colligatio virium et actionum, quae homini competunt, quatenus est ens vivum, sentiens, rationalem habens animam, et quae homini competunt, quatenus est ens materiale, sensibile habens corpus; ita ut verificetur *influxus physicus* animae in corpus, et corporis in animam, non quidem corporis quasi per se subsistentis in ratione corporis, sed corporis, uti actuatur, et vivificatur ab ipsa anima, atque cum ea constituit *unum esse* hominis; unde procedit, quod sit influentia et colligatio reciproca inter vires, sive facultates, et rationes superiores et inferiores, quatenus omnes ex una animae materiae conjunctae essentia, tamquam ex uno radicali principio formali, et actuoso procedunt.

In quo proposito attendenda sunt sequentia Angelici Doctoris verba, qui ait: *Secundum naturae ordinem propter colligantiam virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores, et etiam corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat; et inde est, quod ex apprehensione animae, transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem, et aegritudinem, et usque ad mortem; contingit enim aliquem ex gaudio, vel tristitia, vel amore mortem incurrere. Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori ejus complexiones imitatur, secundum amentiam, vel docilitatem, et alia hujusmodi... Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum, sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur, vel impediuntur vires animales a suis actibus; et e converso, ex viribus inferioribus*

bus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium, obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionem afficitur. (Quaest. de Verit. Q. 26. de Pass. Anim. A. 10.)

709. — Ex quibus omnibus concludere est, quod singula recentiora systemata circa animae et corporis commercium excogitata, vana sunt, et improbanda, hoc communi titulo, quod cum ipsorum fautores scholasticam, itemque catholicam sententiam circa intimam, et substantialem animae et corporis in *uno naturali esse* conjunctionem despexerint, nonnisi fabulas et commenta texere potuerunt. Ad quae incommoda evitanda non aliud medium nobis suppetere potest, quam ut germanam patrum nostrorum doctrinam pristino honori et pristinae fidei restituamus.

ARTICULUS SECUNDUS

De animae sede.

710. — Solent etiam Philosophi recentiores, ubi quaestionem agunt de commercio inter animam et corpus, aliam quaestionem instituere ad determinandum ubi anima in corpore resideat, seu in qua parte corporis anima sedem suam obtineat: et quidam putant animam residere in *cerebro;* alii arbitrantur ipsam residere in *corde;* alii contendunt ipsam *nervis*, aut *sanguine* contineri, etc.

Quae quidem quaestio, et quae sententiarum diversitas, non accidisset quando Philosophi catholicam doctrinam prosecuti fuissent, quae statuit, quod anima unitur corpori, ut forma substantialis immediate unita materiae, unde homo constituitur *unum esse*; non autem unitur corpori ut subsistenti per se in proprio *esse* corporis, quasi ipsum possidens, et movens, sicut motor aliquis alicui enti a se distincto accedit ad ipsum movendum. Circa quod audiendus est S. Thomas, qui considerans quomodo anima est forma substantialis corporis, determinat, quod ipsa non potest residere in una corporis parte potiusquam in alia, sed debet, secundum quod ait Augustinus, esse *tota* in toto corpore, et *tota* in qualibet corporis parte: *Dicendum*, ait ipse, *quod si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici, quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori, ut forma, necesse est, quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis; sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim totum*

consistat ex partibus, forma totius, quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio, et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet, quod sit forma et actus non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo, nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum, vel lapideum, ita est de manu, et oculo, aut carne et osse. Cujus signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente, cum tamen omne, quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo, cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet parte ejus. Et quod tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest quia cum totum sit, quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem, est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum, quod dividitur in partes rationis et essentiae; sicut diffinitum in partes diffinitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens, et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum, et ad partes ejus; sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet, ut sit in tota superficie, et in qualibet superficiei parte; et ideo divisa superficie dividitur albedo per accidens. Sed forma, quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum, et ad partes; unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium Si ergo quaereretur de albedine utrum esset tota in tota superficie, et in qualibet ejus parte; distinguere oporteret, quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet superficiei parte; et similiter dicendum est de totalitate virtutis; magis enim potest movere visum albedo, quae est in tota superficie, quam albedo, quae est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet, nec per se, nec per accidens, sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis, secundum totalitatem perfectionis et essentiae, non autem secundum totalitatem virtutis: quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis,

sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est quod quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes; sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum. (S. T. P. 1. Q. 76. A. 8.)

Ea igitur, quae adduci solent tamquam argumenta pro assignanda animae residentia in hac, vel illa corporis parte, ratione desumpta ex hoc, quod in ista, vel illa corporis parte apparent praecipue animae actiones (uti in cerebro et corde) aut ex hoc, quod quando tales corporis partes laesionem patiuntur, cessant vitales operationes, et ipsa etiam vita, non valent ad convincendum, quod anima sedem suam in talibus partibus obtineat, quasi ab aliis partibus remota; sed valent solum ad probandum, quod anima, quae quantum ad suam essentiam, est tota in toto corpore, et tota in qualibet corporis parte, quantum ad suam virtutem et operationem non in singulis corporis partibus aequaliter se habet, sed diversimode, pro diversa organorum corporis dignitate, et dispositione; tali pacto, ut quia inter ipsa corporis organa, quantum ad naturam animalis constituendam, et quantum ad inserviendum operationibus vitalibus animae, est naturalis ordo, quo alia aliis praestant ut magis principalia et essentialia; ex istorum impedimento aut laesione, principaliorum vitae operationum exercitium impediatur, aut etiam abrumpatur; quod non accidit in impedimento, aut laesione organorum minus principalium, nisi quoad peculiares actus inferiores sibi competentes, sine quibus vita conservari potest, et ipsius actus exerceri.

Nec etiam contra doctrinam de diffusione animae in totum corpus argumentum sumi potest ex ipsius animae simplicitate; quasi supponendo, quod, admissa tali diffusione, anima corpori debeat coextendi; aut quod dum ampliatur, aut minuitur, vel discerpitur corpus, ipsa anima ampliationi, aut diminutioni, vel discerptioni subjacere debeat. Considerare enim oportet in primis, quod simplicitas animae non est ita intelligenda, ut concipiatur anima quasi punctum mathematicum; punctum enim intelligitur in genere quantitatis; anima autem est natura sua extra genus quantitatis; et dicitur anima simplex, in quantum caret extensione quantitativa, non ad affirmandum, quod sit inextensa ad modum puncti. Inde notandum est, quod quando dicitur anima diffusa per totum corpus, hoc non dicitur de diffusione extensiva corporea; sed de diffusione metaphorico sensu accepta, ad significandum, quod anima, essentia sua, in ratione formae substantialis sin-

gulas corporis partes tota informat et vivificat. Nec augetur anima per se cum augetur corpus, nec discerpitur in discerptione corporis, nec minuitur ad corporis diminutionem; quisque enim videt, quod, cum anima sit forma substantialis, nec augmentum, nec divisionem, nec dilatationem proprie in se admittere potest; sed augmentum, vel discerptio, vel diminutio etc., accidit in natura animantis, in quantum animal materiali extensione quantitativa pollet: et quando hujusmodi variationes accidunt in animalibus, respective propriae animae pergunt informare ipsum animal pro modo, quo animal in sua natura consistit sub talibus variationibus. Unde non intelligitur, quod, dum corpus animalis dilatatur, anima ipsa dilatetur; sed intelligitur, quod eadem ipsa anima, quae informabat animal ante dilatationem corporis, pergit ipsum informare, ampliato corpore. Nec intelligitur, quod dum membrum aliquod animalis praeciditur, ipsa anima praecidatur et auferatur, aut quod debeat se retrahere ad partes remanentes; sed intelligitur, quod eadem ipsa anima, quae informabat animal ante amputationem membri, pergit ipsum informare pro modo, quo consistit in sua natura, amputato membro; quod membrum non pergit vivificari ab anima, quia per separationem a reliquo corpore desinit esse pars animalis ab anima vivificati; et cessante informatione animae, ejus materia nova forma substantiali informatur, unde in novam transmutatur naturam essentialiter diversam ab ea, quam obtinebat dum erat pars viventis animalis.

CAPUT SEXTUM

De animae humanae immortalitate.

711. — *Immortale* dicitur ens, quod est vita praeditum, et *cessationi*, sive *morti* non est obnoxium.

Triplicis modi *immortalitas* distingui solet, nempe 1. Alia, quae dicitur *immortalitas absoluta*, quae scilicet competit viventi per se, tum considerato ab *intrinseco*, tum considerato ab *extrinseco*; 2. Alia quae dicitur *immortalitas* communicata per *naturam*; quae scilicet competit viventi considerato *ab intrinseco*, quoad suam naturam, quae tamen ab alio ei provenit; 3. Alia, quae dicitur *immortalitas* communicata *per gratiam*, quae scilicet competit viventi non per suam naturam, sed ex dono *supra naturam* ei impertito.

Primi modi immortalitas soli Deo competere dignoscitur; quatenus intelligitur Dei vita sola omninò *immutabilis* et *ae-*

terna necessario esse tum *ab intrinseco* (quia natura Dei per se est *necessaria* et *indefectibilis*), tum *ab extrinseco* (quia cum Dei vita non sit ab alio ente, sed ipsi Deo competat per suam essentiam, nullum ens intelligitur, a quo procedere possit, quod vita Dei deficiat.) Unde Deus dicitur simpliciter *immortalis ab intrinseco*, et *ab extrinseco*.

Tertii modi immortalitas nulli enti per se competit, sed competere potest naturalibus viventibus ex Dei voluntate, quatenus Deus potest ex *suo dono*, prout ei placeat, conservare vitam, quam viventibus tribuit; sicuti *perpetuo* conservasset Adamo, si hic non peccasset. Unde Adam dici potuit *immortalis* non *ab intrinseco*, sed *ab extrinseco per gratiam*.

Secundi modi immortalitas intelligitur competere substantiis creatis *spiritualibus*, quae cum in sua natura nullum ferant corruptionis principium, naturaliter in vita semel accepta perpetuo perseverant; et ideo dicuntur *immortales per naturam*, et *immortales ab intrinseco*, quia in intrinseco naturae suae non habent principium *corruptionis*, et *mortis*, sicut habent inferiora viventia corporea. Non autem dici possunt simpliciter *immortales* etiam *ab extrinseco*, quia cum sint *substantiae creatae*, simpliciter loquendo, et attenta Dei potentia, absoluta, possent *ab extrinseco*, nempe a Deo creatore, vita *privari*, cum Deus posset ipsis subtrahere conservationem in esse. Spiritus ergo creati dici possunt *immortales ab intrinseco*, non autem, simpliciter loquendo, *immortales ab extrinseco*.

Diximus *simpliciter loquendo* et de *potentia Dei absoluta* fieri posse, ut substantiae spirituales creatae vita priventur; quia, ut ait Angelicus. *Quod Deus creaturis esse communicet, ex Dei voluntate dependet, nec aliter eas in esse conservat, nisi in quantum in eis continuo influit esse; unde sicuti antequam tales creaturae essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam factae sunt potest cessare eis influere esse, et sic esse desinerent.* (S. T. P. 1. Q. 104. A. 3.)

Quod idem est ac dicere, quod creaturae etiam spirituales, cum sint entia contingentia, possunt esse et non esse; unde, absolute loquendo, nihil prohibet, quod tollantur ab esse.

712. — Quando autem hoc consideretur non simpliciter sub titulo potentiae Dei absolutae, sed per comparationem ad intentum Dei in operando circa creaturas, facile recognoscemus, quod Deus in facto spiritualibus substantiis vitam non aufert, quia, ut ait D. Thomas, *Deus sic unamquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam proprietatem...... Rerum autem immaterialium, quae contrarietate carent* (utpote materia carentes) *proprietas naturalis est earum sempiternitas, quia in eis non est potentia ad non esse. Unde sicut igni non aufert*

naturalem inclinationem, qua sursum tendit ita non aufert rebus praedictis sempiternitatem. (Quaest. de Pot. 5. A. 4.).

Si vero ulterius considerationem nostram feramus ad observandum, quod substantiae spirituales, utpote libertate arbitrii praeditae, dum semel existant, et actu operentur, praemio vel poena pro bona, vel mala earum voluntate in operando dignae efficiuntur, recognoscemus quomodo Deus, supposito ipsarum merito ad praemium vel poenam, non potest eas vita privare, quatenus pro sua justitia tenetur eis vel debitum praemium tribuere, vel debitam poenam infligere.

713. — In quo proposito notare est quod duplicis ordinis distinguendae sunt spirituales substantiae creatae; aliae nempe, quae omnino sejunctae a materia, natura sua extra ordinem materialem elevatae subsistunt, quae *intelligentiae separatae* vocantur, sive *angeli;* aliae vero, quae etsi subsistentiam per se habeant independenter a materia, tamen naturaliter sunt ordinatae uniri materiae, eamque informare, et istae sunt *animae hominum intellectivae.*

Jam vero, tam in angelis, quam in hominibus libera voluntate operantibus verificatur meritum aut demeritum, quo Deus pro sua justitia eos muneret vel puniat; unde recognoscitur, quod Deus hujusmodi substantias pro ordine suae justitiae vita privare non potest; si enim vita privarentur, deficeret subjectum ad praemium vel poenam recipiendam Et quoniam ratio meriti, aut demeriti in *substantia intelligenti spirituali* numquam deficere potest; quia dari nequit voluntas operativa in actu, quae non sit vel *recta* vel *perversa*, ideo substantiae spirituales semel creatae, quibus meritum competit, aut demeritum, in *indefectibili vita* conservari debent, ut praemium vel poenam ex divina justitia recipiant.

714. — Hisce praenotatis, facile recognoscitur veritas sequentium *propositionum:*

I. Prop. Anima humana in morte hominis non perit, sed manet superstes in altera vita, seu anima humana ejus est naturae, ut separata a corpore, suum esse retineat.

Prob. Anima humana natura sua perire non potest, cum sit *substantia simplex,* in qua nulla separatio, nulla dissolutio, aut corruptio accidere potest. *In animi cognitione* (ait Tullius) *dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei simus, quin nihil sit animus admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum nihil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest; nec interire igitur: est enim interitus quasi discessus, et secretio, ac diremptus earum partium, quae ante interitum junctione aliqua tenebantur.* (Tuscul. L. 1.).

Nec dubitare licet, quod anima humana in morte hominis *pereat* et *corrumpatur* ad corruptionem corporis, eo modo, quo intelliguntur *corrumpi* animae inferiorum viventium, dum ipsa viventia moriendo *corrumpuntur* atque *pereunt*. Etenim animae humanae *natura* diversa est a natura inferiorum animarum, quia anima humana est *substantia per se subsistens*, habens proprium *esse* independens a *materia*, sicuti habet suas *operationes intellectivas* a materia independentes; unde separata a *materia* retinet suum *esse*, et suas intellectivas operationes, quas independenter a materia exercere potest. Animae vero inferiorum viventium non sunt substantiae per se subsistentes independenter a *materia*, sed subsistunt solum ut formae in viventibus materialibus non habentes *esse*, et non habentes *operari* nisi in *materia*, unde quando corrumpuntur viventia, quorum ipsae sunt *formae*, *corrumpuntur*, seu *pereunt* et ipsae, quia separatae a *materia* non habent esse, nec operationem.

Circa quod attendenda sunt sequentia Angelici Doctoris verba, qui ait: *Dicendum, quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur, uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari, aut corrumpi per accidens, idest aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse non potest generari vel corrumpi nisi per se. Quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri, et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem, quod animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile, non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim, quod id, quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem, quod forma separetur a seipsa, unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse.* (S. T. P. 1. Q. 75. A. 6.).

Ex quibus intelligitur, quomodo anima humana in morte hominis non perit, sed separata a corpore suum *esse spirituale* conservat; et conservat operationes *intelligendi* et *volendi*, quae substantiis spiritualibus, ut talibus competunt. Circa quod notare praestat cum Angelico Doctore, quod, quia modus es-

sendi animae *separatae* est diversus a modo essendi, quo anima est dum est corpori *unita*, etiam *modus operandi* in operationibus intellectivis animae separatae *diversus* erit a *modo operandi* in operationibus intellectivis animae corpori conjunctae. Et revera, anima corpori conjuncta intelligit per species a phantasmatibus *abstractas*, quod evenire non potest in anima separata sensibus carente: unde anima separata intelliget ad modum angelorum, non per abstractionem a phantasmatibus, sed per influentiam specierum intelligibilium a Deo, et per conversionem ad ea, quae sunt intelligibilia simpliciter independenter ab abstractione.

715. — Jam vero contra statutam doctrinam, qua probavimus, animam humanam superstitem manere in suo *esse* corporis corruptioni, sequentes difficultates inducuntur, quas resolvere oportet.

1. Objic. Anima est forma ordinata ad informandum corpus: ergo, corrupto corpore, in vanum permaneret anima: cum igitur in natura nihil sit vanum, anima, corrupto corpore, non conservatur in esse.

Resp. Anima humana est quidem forma ordinata ad informandum corpus; sed est etiam *substantia per se subsistens*, habens *esse* et *operari* independenter a corpore. Igitur, corrupto corpore, cessat ex parte animae informatio corporis, sed non cessat ipsius animae *esse* et *operatio*, secundum quod convenit *substantiae spirituali*; quod quidem, cum eveniat juxta ordinem ex ipsa rerum natura resultantem, nemo affirmare poterit, quod sit *in vanum*.

2. Objic. Quod est ex *nihilo* tendit in *nihilum*. Atqui anima est ex *nihilo* creata. ergo tendit in *nihilum*; sed naturalis tendentia debet suum finem attingere: ergo anima debet redire in *nihilum*: ergo non conservatur *in esse*.

Resp. Falsum est asserere, quod illud, quod est ex *nihilo* tendat in *nihilum*, quasi *nihilum* possit esse terminus alicujus tendentiae; *nihilum* enim *nihilum* valere potest; et tendentia, quae tenderet in *nihilum*, non esset tendentia. Improprio tamen sensu aliquando dicuntur res e *nihilo* creatae tendere in *nihilum* ad significandum, quod res creatae non habent *per se* unde conserventur in esse: sed conservatio ipsarum est ex Deo, qui eis influit esse. Hoc autem, ut quisque videt, nihil facit ad propositum nostrum: dum enim affirmamus animam *separatam* a corpore conservare proprium *esse*, non contendimus hanc *conservationem* fieri independenter a Deo; immo supponimus ab ipso Deo procedere talem conservationem, in quantum Deus est, qui *naturam subsistentem* animae communicat, eique continue influit esse subsistens.

3. Objic. Si anima esset *immortalis*, mors homini non esset pertimescenda, sed desideranda, ut transitus ad vitam *interminabilem*.

Resp. Revera mors homini, qui eam considerat simpliciter in quantum sit transitus ad vitam beatam *interminabilem*, evadit desiderabilis; sed quia mors importat hominis corruptionem, et quodlibet ens naturaliter abhorret a propria *destructione*, homo naturaliter mortem refugit. Id autem, quod maxime terribilem facit homini transitum ad aliam vitam per mortem, est incertitudo status irreparabiliter ineundi in aeternitate, nemo enim *absolute securus* esse potest, quod ei contingat propitius. certo autem impiis in peccato obstinatis praeparatur sempiternaliter horribilis.

716. — Itaque, posito, quod anima humana natura sua non potest perire ad corruptionem corporis, oportet intelligere, quod separata a corpore permanet in *esse*. nisi supponere velimus, quod Deus Omnipotens ex supernae suae voluntatis consilio ei existentiam auferat. Quod quidem si fieret, deberet fieri per *annihilationem ipsius animae*, quia cum anima sit substantia spiritualis, cujus natura carens materia corrumpi non potest per transmutationem *substantialem* in aliam naturam, oportet, ut, si anima humana tollatur ab esse, hoc fiat redigendo ipsam in *nihilum*, quod per solam Dei potentiam est possibile; quia sicut ad creationem alicujus rei e nihilo, requiritur virtus infinita, ita etiam ad rem in *nihilum* redigendam sola virtus infinita sufficere potest, quae propria Dei est.

Ast vero, uti jam supra indicavimus, Deus, attenta sua justitia, non potest animam humanam pereunte corpore *annihilare* Et revera: justitia Dei exigit, ut vitium poenam subeat, et virtus praemium obtineat. Atqui in vita praesenti manifestum est, quod vitium saepe poenam effugit, et quod virtus debita remuneratione privatur: ergo, ut salvetur Dei justitia in retributione meritorum, oportet, ut sit altera vita, ubi talis retributio locum habeat; quod quidem non esset, si anima, pereunte corpore, a Deo *annihilaretur*. Ergo Deus in morte hominis animam non *annihilat*. *Si nihil est post hanc vitam* (ait Chrysostomus) *ne Deus quidem est. Sin Deus est, justus est: quod si justus sit, pro dignitate tribuet unicuique. Si nihil post hanc vitam sit, quomodo quod par est recipiet unusquisque?* (Orat. de Fato.).

Hoc idem probatur ex consideratione divinae providentiae. Et revera: providentia Dei importat, ut quaelibet res consequatur finem sibi convenientem secundum suam naturam. Atqui anima humana habet *naturale* desiderium vitae beatae, quam in hoc mundo non consequitur. Ergo Deus deficeret

suae providentiae, si animam hominis in morte *annihilaret*; et non esset altera vita, in qua anima suum finem *naturaliter* et *invincibiliter* desideratum consequeretur. Hoc supponere est absurdum. Ergo absurdum est supponere quod Deus animam humanam in morte hominis *annihilet*.

717. — At contra:

1. Objic. Vitium est sibi ipsi poena, et virtus est sibi ipsi merces in hac ipsa vita: ergo non opus est admittere alteram vitam, in qua Deus reddat unicuique secundum opera sua.

Resp. Vitium est sibi poena, et virtus est sibi praemium in hac vita *imperfecto modo*, et *praesupposita vera persuasione* alterius vitae, *concedo*. Vitium est sibi poena, et virtus est sibi merces in hac vita *perfecto modo*, et *non supposita persuasione* alterius vitae, *nego*. Et revera, vitium habet suas illecebras, et suas voluptates, quibus gaudet; et virtus patitur suas contradictiones et tribulationes. Nec impii in hac vita scelerum suorum stimulis exagitantur, neque justi pace fruuntur in suis angustiis, nisi quia utrique certo sciunt esse supremum omnium Judicem, qui in altera vita singulos *praemio* vel *poena* pro merito afficiet.

2. Objic. Desiderium, quo homo naturaliter aspirat ad vitam beatam non probat, quod homo in facto debeat vitam beatam consequi; sicuti desiderium, quo homo naturaliter desiderat *divitias, honorem, bonam valetudinem* etc., non probat quod homo in facto debeat obtinere *divitias, honores, bonam valetudinem* etc., cum videamus in facto non paucos talibus bonis privari.

Resp. *Diversae* omnino *rationis* est desiderium, quo homo naturaliter ad *beatam vitam* aspirat, a *desideriis*, quibus naturaliter aspirat ad *divitias, honores, sanitatem* etc. Nam illud desiderium, quo aspirat homo ad *beatitudinem*, seu *felicitatem*, est desiderium ab ipsa natura inditum, cui homo *invincibiliter* cedere debet. *Felices esse volumus* (ait Augustinus) *et miseri esse nolumus, ita ut nec velle possimus*. Desideria vero *divitiarum, honorum, valetudinis* etc., sunt quidem et ipsa naturalia, quatenus naturale est in homine prosequi bonum, et in *divitiis, honoribus valetudine* etc. quaedam ratio *boni* habetur; sed, ut quisque videt, nec in *divitiis*, nec in *honoribus*, nec in *valetudine* etc., consistit *naturale* perfectum hominis *bonum*, quod est *felicitas*; quapropter et *sine his particularibus, atque secundariis bonis* homo potest suam *veram felicitatem* assequi, et potest *cum his felicitatem* non habere: unde haec *secundaria bona* homo non prosequitur, nisi desiderio *secundario* et *subordinato*, quatenus scilicet haec desiderat non proprie *per se*, sed in quantum desiderat *felicitatem*, cumque in

ipsis felicitas non consistat, intelligitur quomodo homo potest pro sua voluntate hujusmodi desideriis renunciare, et quomodo non repugnat, quod hujusmodi desideria *in facto* satisfactionem non obtineant; cum tamen impossibile sit, ut homo renunciet *naturali desiderio felicitatis*, et quod hoc desiderium sit vanum, quia natura in suo ordine non fallit.

718. — II. Prop. Praemium, quod in altera vita virtuti tribuetur, erit *perpetuum*.

Prob. Quod vita *beata*, quam justi in praemium bonorum operum consequuntur, duratura sit *perpetuo*, recognoscitur ex sequentibus rationibus.

1. Ex illo *naturali*, et *invincibili desiderio*, quo, uti supra dicebamus, animus noster aspirat ad perfectam felicitatem. Hujusmodi desiderium *naturale, invincibile* non potest esse *frustraneum;* quia aliter *natura*, sive Deus nos falsa et illusoria inclinatione deciperet, quod nefas est cogitare. Aliunde vero *felicitas* non potest esse *vera* et *perfecta felicitas*, quando non sit *perpetua:* est enim felicitas, secundum Boetium, *Status omnis boni et nullius mali, in quo nihil manet desiderandum, nihil metuendum;* quapropter, si supponamus *felicitatem non perpetuam*, supponimus statum, in quo manet desideranda ejus *perpetuitas* et timenda *cessatio;* idest supponimus *felicitatem*, quae non est *felicitas:* unde ait Tullius, quod, *vita beata, non est beata, si amitti potest.* Ergo ex *naturali* nostro et *invincibili* desiderio *verae felicitatis* recognoscitur quod *beata vita* justorum erit *perpetua*.

2. Ex consideratione divinae sapientiae, et divinae bonitatis, ac providentiae. Cum enim nulla possit intervenire ratio, qua creaturae semel beatificatae mereantur removeri a gloria, quam *finaliter* obtinuerunt, esset contra Dei sapientiam, et contra Dei bonitatem, ac providentiam, quod Deus creaturas sibi amicas possessione beatae vitae privaret. Cum autem absurdum sit supponere, quod Deus *irrationaliter* agat contra ordinem suorum *attributorum;* oportet intelligere, quod vita beata justorum est *perpetuo* duratura.

719. — Contra quam doctrinam inducuntur sequentes rationes:

1. Objic. Meritum humanae virtutis est *finitum:* ergo ad ejus remunerationem sufficit praemium *finitum:* ergo non est cur beata vita debeat esse *perpetua, absque fine.*

Resp. Equidem meritum humanae virtutis ex parte sui est *finitum*, atque ad ejus remunerationem, per se loquendo, sufficit praemium *finitum;* et revera, beatitudo vitae aeternae, si consideretur in quantum recipitur ut praemium in *creatura*, quae est natura sua *finita*, est praemium *finitum;* quod

apparet etiam ex hoc, quod in ipsa beatitudine sunt *diversi gradus* pro meritorum *diversitate*. Illa autem aliqualis *infinitudo*, quae competit beatae vitae, in quantum est sine fine perpetua, unde etiam dicitur vita aeterna, intelligitur respondere perpetuitati essendi, quae naturaliter competit substantiis spiritualibus, quatenus natura sua sunt ab intrinseco immortales; unde intelligitur quomodo praemium beatae vitae debet esse sub ratione durationis *infinitum*; praeterquam quod intelligitur ipsum esse infinitum *objective* consideratum, in quantum consistit in possessione Dei *infiniti*, uti alibi diximus.

2. Objic. Posset Deus animas beatas post sufficientem ipsarum meritorum remunerationem *annihilare improviso* praeter earum expectationem, hoc modo nihil fieret contra *justitiam*, et nihil detraheretur *perfectae felicitati* ipsarum animarum, quia non esset locus timori et anxietati, ubi *annihilatio* eveniret praeter omnem expectationem.

Resp. Meritorum remuneratio pro anima *natura sua immortali* non intelligitur *sufficiens* quando non duret *perpetuo* cum ipsius animae *perpetuitate*: unde quia perpetuitas retributionis competit *spirituali substantiae* ipso titulo naturalis suae durationis perpetuae, intelligitur esse contra *justitiam*, quod talis retributio *abrumpatur* per animae annihilationem. Detrahitur autem felicitati *perfectae* animarum, ubi solum possibile sit dubium de amissione beatitudinis, quia tale dubium est maxime afflictivum; quapropter animae beatae, ut sint perfecte beatae, perpetuitatem beatitudinis *certo* sibi promittere debent; et quando supponeremus Deum *improviso* eas *annihilare*, supponeremus Deum hoc agere non *praeter*, sed *contra* ipsarum expectationem; unde animae in sua beatitudine *deceptioni* subjacerent, quod ipsum est contra rationem verae beatitudinis, quae malum quodcumque excludit ideoque et *deceptionem*, et esset contra ordinem sapientiae Dei, qui *invincibilem* et *legitimam* animarum *expectationem* veluti proditorio modo falleret, quod impium est cogitare.

720. — III Prop. Poena, quam scelesti propter delicta incurrent in altera vita, est *perpetuo* duratura *sine fine*.

Prob. Quod infelix vita (seu potius *mors*) quam scelesti incurrunt, qui ex praesenti vita in statu peccati contra Deum *rebelles* decedunt, sit duratura *sine fine*, recognoscitur ex sequentibus rationibus:

1. Poena debet esse *proportionata* culpae. Atqui culpa in Deum est *aliqualiter infinita*, gravitas enim culpae desumitur ex dignitate ejus, qui per ipsam offenditur; et Deus est *infinitae dignitatis*. Ergo poena, qua mulctantur ii, qui in Deum peccaverunt debet esse *aliqualiter infinita*. Cum autem reci-

piatur in creatura, quae est *finita*, non potest poena esse infinita quoad *intensionem*; quod apparet etiam ex hoc, quod pro meriti *diversitate*, *diversi* sunt determinandi poenae *gradus*. Ergo debet esse *infinita* quoad *durationem*, idest *perpetua*, *sine fine*; unde etiam dicitur *aeterna*.

2. Poena non debet cessare, ubi non cesset culpa. Atqui impiorum culpa in altera vita non cessat; siquidem impii statum culpae ex perversa eorum voluntate elegerunt ut *ultimum finem*; ab *ultimo* autem *fine* non est recedere, quia tunc finis esset *ultimus* et *non ultimus* simul, quod repugnat. Ergo sicut culpa impiorum in altera vita non cessat, sed durat *perpetuo*, ita ipsorum poena *in aeternum* durare debet.

721. — In contrarium inducuntur sequentes rationes:

1. Objic. Culpa est *finita*: ergo ei non debetur poena *infinita*.

Resp. Culpa est quidem *finita* in quantum est *actus* creaturae; sed in quantum consideratur ut est *offensa* in Deum, qui est *infinitae* dignitatis, *aliqualem infinitudinis* rationem assumit; unde ei competit poena *aliqualiter infinita*.

2. Objic Misericordia Dei est *infinita*. Ergo potest etiam damnatis remittere peccata, et eorum poenis *finem* imponere.

Resp. Misericordia Dei est quidem *infinita*, sed non agit contra *sapientiam* et contra *justitiam* Esset autem contra sapientiam et contra justitiam peccata dimittere damnatis, cum eorum voluntas non retrahatur a culpa. Ergo, etsi misericordia Dei sit *infinita*, non cessabunt damnatorum poenae.

3. Objic Voluntas damnatorum cum sit *libera*, posset se retrahere a peccato; et sic veniam a Dei misericordia obtinere; unde ad cessationem *culpae* deberet cessare et *poena*.

Resp. Voluntas damnatorum est quidem natura sua praedita *libertate*, sed quoad consecutionem sui *finis* non amplius manet *libera*; quia jam se constituit in statu peccati, ut in suo *ultimo fine*, a quo non est recedere. Considerandum enim est, quod anima humana, quousque manet in praesenti vita corpori conjuncta, invenitur in statu successivae mutabilitatis et perfectibilitatis, posita in *via* ad procedendum erga suum *finem ultimum*: unde potest recta erga ipsum finem procedere, et potest ab ipso deviare, et potest iterum in rectum tramitem redire. Ast ubi anima separata a corpore invenitur in ratione *substantiae mere spiritualis*, cui non competit successiva mutabilitas et perfectibilitas, cum sit posita extra ordinem temporis, et immediate se habeat ad *ultimum finem*. amplius non est in ejus potestate se retrahere a *statu*, in quo *finaliter* se constituit: quapropter quando recta via procedens suum legitimum finem assecuta fuerit, *immutabiliter* in ipso

quiescit; quando vero perverse extra viam currens a suo *fine* recesserit, et in tali conditione e vita migrarit, in ipsa infelici conditione tamquam in *fine* prava sua voluntate sibi electo *immobiliter* jacet; quia non est amplius in *via*, sed extra *viam*, et extra *finem* suum *irreparabiliter* deperdita.

4. Objic. Poena aeterna evadit *inutilis*, quia non inservit ad correctionem damnati peccatoris: ergo est *injusta*. Ergo a Deo infligi *non potest*.

Resp. Poena aeterna, etsi non inserviat ad correctionem peccatoris jam damnati, tamen inservire potuit ad ipsum retrahendum ne *damnationem* incurreret, dum ipsi minitabatur: et inservire potest ad alios ab ipsa damnatione deterrendos; et inservit ad satisfaciendum ordini divinae justitiae. Caeterum vero impossibilitas correctionis in damnato non provenit ex ipsa poena, quae infligitur per se considerata; sed provenit ex ejus mala voluntate, qui in peccato, tamquam in *ultimo fine*, *irreparabiliter* se defixit.

722. — Quod si quis requirat, in quo consistat aeterna poena, qua impii in altera vita cruciantur, respondendum erit, quod in primis consistit in privatione *ultimi finis*, seu *felicitatis perfectae*, quam Deus ex immenso suae bonitatis *thesauro* servis suis reservat in ipsa Dei possessione per *intuitivam* visionem suae infinitae essentiae. Et haec dicitur poena *damni*; quae cum consistat in privatione *infiniti boni*, quod est Deus, intelligitur sub hoc titulo esse poena in sui ratione *infinita*. Deinde respondendum erit, quod, cum creatura rationalis damnata maneat in statu perpetuae *rebellionis* et *deordinationis* adversus Deum, qui est supremum cujusvis ordinis principium, hoc ipso manet in statu perpetuae *rebellionis* et *deordinationis* erga universas creaturas; quapropter singulae creaturae ipso naturae et providentiae ordine moventur quasi inimicae ad pugnandum contra insensatos, qui bellum Deo intentant. Inde est, quod ex singulis creaturis miseri damnati nocumentum et offensam patiuntur, et haec dicitur poena *sensus*; quae poena impiis debita est, ut ait Angelicus, ex hoc, quod, cum peccando finem ultimum sibi in rebus creatis statuerint, ipsis rebus contra Dei ordinationem perverse abutendo; justum est, ut ex his rebus in quibus suam felicitatem quaesierunt, omnis generis afflictionem et dolorem accipiant; unde etiam dicitur quod: Infernus, ubi damnati torquentur, est *locus omnium tormentorum*.

Hic autem finem faciamus dicendi de *Anthropologia*.

FINIS METAPHYSICAE.

ETHICA

ETHICA

TRACTATUS PRIMUS

CAPUT PRIMUM

ARTICULUS PRIMUS

De Ethicae nomine. De actibus humanis in genere consideratis.

723. — Hoc nomen *Ethica* (a graeco *Ἦθος*) desumitur ad significandam eam Philosophiae partem, in qua agitur de *moribus* recte et sapienter instituendis; quae etiam denominari solet *Philosophia moralis.*

Nomine vero *moris* in genere intelligitur ratio operandi, quam sequitur ens praeditum intelligentia, in quantum movet, et dirigit se ipsum ad agendum pro arbitrio suae voluntatis.

Noster autem sermo hic non est de *moribus* in universali spectatis, sed restringitur ad dicendum de *moribus* specialiter quantum pertinet ad homines. Quod homo sit ens natura sua *rationale,* movens, et dirigens se ipsum ad agendum pro placito suae voluntatis, jam satis manifestum est ex dictis in *anthropologia*, ubi argumenta induximus, quibus ostenditur hominem esse praeditum *arbitrii libertate,* qua pro libitu suo se determinat ad operandum.

724. — At vero non omnis actio, quae fit in homine, procedit ex arbitrio suae voluntatis; uti ex. gr. *vegetatio, circulatio sanguinis, somniloquium* etc., quae verificantur quidem in homine, non autem producuntur ab homine agente formaliter, in quantum est homo, quia non causantur ab homine ut *ens rationale* cum dominio operationis suae.

Hujusmodi actiones, quae competunt homini non proprie in quantum agit humano modo, appellari solent *actiones*, sive *actus hominis:* quo nomine distinguuntur ab aliis operationibus, quas homo operatur agendo proprie ut homo, scilicet ex intellectu, et proposito suae voluntatis; quae vere et simpliciter dicuntur *actiones humanae*, sive *actus humani*.

Circa quod audiendus est Angelicus Doctor, qui sequenti modo loquitur: *Actionum quae ab homine aguntur illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis, in quantum est homo. Differt autem homo ab irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem.... Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.* (S. T. P. 1. 2. Q. 1. A. 1.). Et alibi ait: *Dico actiones humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subjacent voluntati et rationi, non dicuntur propriae humanae, sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetativae.* (Ethic. 1. Lect. 1.).

725. — Quae verba Angelici Doctoris non sunt accipienda tali sensu, ut a categoria *actionum* humanarum proprie talium intelligantur exclusi *actus* illi, in quibus homo equidem operatur *intellectu* suo, et *voluntate*, sed quasi *natura* ductus, et non ex libero arbitrio; uti sunt ex gr. actus *intellectus*, quo apprehenduntur veritates immediate *evidentes*, vel etiam actus *voluntatis*, quo naturaliter felicitatem appetimus; quorum actuum homo non est dominus ita, ut in ejus potestate sit eos ponere, vel non ponere pro libito....

Considerare enim oportet quod etsi *actus* isti, quos *natura* duce, ponit homo, non sint in ejus dominio sicuti alii *actus*, quos ponere, vel non ponere potest pro libero suo arbitrio; tamen sunt *actus*, qui proprie procedunt ab *homine*, in quantum est *homo*, et in quantum elevatur supra naturam entium inferiorum: unde et ipsi dicendi sunt *actus* proprie *humani;* nisi forte affirmare liceat hoc nomen ipsis majori etiam jure competere, quam aliis, in quantum sunt veluti *principia naturaliter* praesupposita ad aliorum actuum humanorum positionem.

Quoniam vero humana activitas in eo maxime monstratur quod homo agit ex libero suo judicio, ubi movet se ipsum quasi dominus operationis suae, unde et constituuntur mores humani proprie tales; hinc est quod ad indicandum quinam sint *actus humani* proprie dicti, distincti ab iis, qui verificantur in natura hominis, non praecise et formaliter in quantum

est natura hominis, sed ab aliqua virtute, quae non est propria hominis, in quantum est homo, notatur praecipue qualitas procedendi ex *voluntate deliberata,* qua intelliguntur informari omnes operationes, quas homo ponit motu proprio personali, et quae cadunt sub ejus dominium et directionem.

ARTICULUS SECUNDUS

De voluntario et libero.

726. — Homo est ens natura sua *intelligens-volens. Intellectus,* et *voluntas* sunt potentiae homini *essentiales,* quibus operatur ut homo.

Operationes igitur *humanae* (quae proprie homini tribuuntur) debent procedere ex duplici ista facultate (idest ab intellectu et voluntate) tamquam a *principio* effectivo, et operativo, quo homo agit ut homo.

Non quidem quod *intellectus,* et *voluntas* habenda sint tamquam duo *principia* separata, quorum alterum emittat operationem suam *ex se,* absque concursu alterius; quia sic poneretur divisio et *separatio* in ipsa hominis natura operante. Sed intelligendum est, quod una, et indivisa hominis natura in quantum apprehendit quod est cognoscibile, operatur ut *intelligens* (et dicitur *intellectus*), et in quantum tendit ad id, quod est sibi conveniens, operatur ut *volens* (et dicitur *voluntas*); ita ut distinguatur quidem actus *intellectus* ab actu *voluntatis,* ea ratione, qua distinguitur *cognoscere* ab *appetere;* ast non ita ut actus cognoscendi debeat poni *ex se* in separato ab actu volendi, et actus volendi ex se in separato ab actu intelligendi. Sed *intelligere,* et *velle* considerari debent tamquam duo *distincti* respectus, et modi agendi in una, et eadem operatione procedente ab homine tamquam ab uno principio. Unde etiam affirmare est cum D. Thoma, quod *intellectus* et *voluntas* sunt duae potentiae, *quae suis actibus invicem se includunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere;* et ideo omnis actus rationalis est etiam voluntarius, et omnis actus voluntarius est etiam rationalis. (S. T. P. 1. Q. 82. A. 4.).

727. — Itaque id, quod procedit tamquam a principio effectivo a voluntate intellectu informata, dicitur *voluntarium;* unde habemus vulgatam illam Aristotelis sententiam, qua definit *voluntarium* esse*: Cujus principium est ab intrinseco cum cognitione finis.* Intelligendum est scilicet illud esse proprie *voluntarium,* quod fit ab *agente rationali* secundum naturalem suam inclinationem (quae appellatur *voluntas*) cognitione di-

rigente; quatenus *voluntas*, sive naturalis inclinatio, qua movetur ens rationale ad operandum, est *principium* naturae ipsi operantis *intrinsecum*.

728. — Hinc distinguitur *voluntarium* a *violento*, in quantum dicitur *violentum* illud, quod procedit ex *ente* aliquo non secundum naturalem ipsius inclinationem, sed *contra* ipsam, quatenus vi aliqua *extrinseca* cogitur; unde dici solet quod *violentum* est a *principio extrinseco*.

Distinguitur autem *violentum* ab eo, quod dicitur mere *involuntarium*, in quantum *violentum* dicitur, quod proprie est *contra* influxum *voluntatis*, a vi extrinseca; *involuntarium* autem dicitur quod fit contra inclinationem voluntatis, et ejus directionem, nulla etiam interveniente *coactione* ab extrinseco.

729. — Distinguitur etiam *involuntarium* a *non voluntario*; quatenus *involuntarium* dicitur id, quod ab aliquo agente procedit contra influxum et inclinationem suae *voluntatis*; non *voluntarium* vero dicitur id, quod procedit ab agente praeter voluntatem.

730. — Placuit autem nonnullis admittere quod etiam in actibus animalium brutorum inveniatur *voluntarium*; quia *voluntarium* (ajunt ipsi) in eo est, in quo est appetitus cum cognitione; atqui etiam in brutis est appetitus cum cognitione; ergo etiam in actibus animalium brutorum invenitur *voluntarium*.

Cum vero recognoscant in brutis appetitum et cognitionem non esse *rationalem*, affirmant *voluntarietatem* tribuendam esse actibus brutorum secundum *imperfectam* participationem: unde distinguunt *voluntarium* in *voluntarium perfectum* (quod tribuunt tantum entibus rationalibus), et *voluntarium imperfectum* (quod dicunt etiam animalibus irrationalibus posse competere). Et haec videtur sententia ab ipso Doctore Angelico admissa, ubi ait: *Voluntarium denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea, in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem. Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis; in quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.* (S. T. P. 1. 2. Q. 6. A. 2. ad 1.).

731. — Attamen aliis videtur potius denegandum quod in actibus brutorum animalium locum habeat *voluntarium*; etenim *voluntarium* non est, ubi non est *voluntas*; appetitus autem *brutorum* non est *voluntas*, quia (ut ait Angelicus) *voluntas* nominat *rationalem* appetitum; et bruta animalia naturaliter rationalitate carent. Unde potius admittitur quod illa aliqualis apparentia *voluntarietatis*, quae monstratur in actibus brutorum animalium, appellanda sit proprio nomine *sponta-*

neitas, et quod ubi sermo est de brutis non sit dicendum *voluntarium*, sed *spontaneum* id, quod bruta operantur secundum naturalem suam inclinationem ex cognitione sensitiva et instinctiva.

732. — Est autem considerandum quod *appetitus rationalis*, qui proprie dicitur *voluntas*, duplici quodam motu movetur. Ad aliquid enim volendum movetur *voluntas* natura ipsa, ita quod non posset illud non appetere; et hoc est *bonum* in genere et absolute consideratum; quia voluntas amitteret naturam *voluntatis* si non tenderet in naturale et proprium objectum, quod est *bonum* simpliciter dictum. Ad volendum vero determinate hoc vel illud *bonum* in particulari consideratum, voluntas movet se ipsam ita, ut in ejus potestate sit etiam se aliter movere, et hoc ipsum non velle, et aliud velle, vel aliud.

733. — Itaque *voluntas* considerata respectu ad *bona particularia*, in quantum ea potest prosequi, vel non prosequi pro libito suo, dicitur *libera;* et illa potestas, qua intelligitur praedita *voluntas* se determinandi indifferenter pro suo beneplacito ad hoc vel illud volendum, appellatur (ut alibi diximus) *libertas arbitrii*. Non est igitur *libertas arbitrii* alia potentia distincta, et diversa a *voluntate*, sed est ipsa *voluntas* in quantum exornata hac dote potestatis, qua constituitur suarum determinationum domina.

734. — Ex hoc intelligitur quomodo differat *voluntarium* simpliciter dictum ab eo, quod proprie dicitur *liberum*. Ad habendum enim *voluntarium* simpliciter dictum sufficit ut habeatur aliquid procedens ab *agente rationali* secundum intellectivum suum appetitum: ad habendum vero *liberum* proprie dictum requiritur ut hoc intelligatur positum in dominio et potestate *voluntatis* tali modo, ut *voluntas* possit pro suo libito illud velle, aut non velle, aut etiam nolle. Unde recognoscitur quomodo id omne quod est *liberum* etiam debeat esse *voluntarium;* non autem omne quod est *voluntarium* debeat esse *liberum*.

Et sic actus, quo bonum in genere appetimus, est quidem actus maxime *voluntarius*, in quantum est secundum naturalem nostram inclinationem; non est autem actus *liber*, quia non est in nostra potestate hoc modo, ut possimus pro nostro arbitrio talem actum emittere; cum ipsa *natura* ad hoc moveamur. *Felices esse volumus* (ait Augustinus) *et miseri esse nolumus, ita ut nec velle possimus*. In quocumque enim casu dum volumus, volumus id, quod volumus; idest volumus adimpleri nostram voluntatem; quod est velle nostrum bonum, et felicitatem nostram: etiam quando quaerimus felicitatem in eo, in quo revera non est.

Quoniam vero exercitium *voluntatis* magis communiter, et expresse apparet in actibus, quorum ipsa *voluntas* est domina, non raro evenit ut cum dicitur aliquid esse *voluntarium*, per hoc significetur non quod est voluntarium praecise, et simpliciter dictum, sed quod est *voluntarium liberum;* scilicet quod est in potestate et dominio *voluntatis.*

735. — *Voluntarium liberum* distingui solet in *directum*, et in *indirectum.*

Voluntarium directum (quod appellatur etiam *voluntarium in se*) dicitur illud quod procedit a *voluntate*, ita ut *voluntas* determinato intentu feratur ad ipsum per se volendum. Sic ex. gr. est *directe voluntaria* aedificatio domus, quam quis ex proposito construit.

Voluntarium indirectum sive *indirecte* (quod appellatur etiam voluntarium *in causa*) dicitur illud quod procedit quidem ex influxu voluntatis, non ita tamen ut *voluntas* feratur intentu suo in illud; sed in quantum intelligitur sequi effective ex aliquo, quod voluntas directe intendit. Sic ex. gr. erit voluntaria *indirecte* blasphemia ab ebrio prolata, etsi ebrius nesciat quod facit, quando ex proposito voluerit se inebriare, non ignorans quid in ebrietate soleat evenire.

Distinguitur etiam voluntarium in *positivum*, et *negativum.*

Dicitur *voluntarium positivum* (seu *positive*) illud, quod procedit ex voluntate in quantum voluntas activo suo influxu operatur. Sic ex. gr. est *positive* voluntaria lectio libri, quam quis ex proposito peragit.

Dicitur *voluntarium negativum* (seu *negative*) illud quod procedit a voluntate in quantum voluntas omittit velle quod sibi est volendum Sic ex. gr. submersio navis, dicitur *negative* voluntaria respectu ad gubernatorem, in quantum gubernator omittat velle navim a naufragio servare.

Distinguitur adhuc *voluntarium* in voluntarium *absolute tale*, et in voluntarium *ex conditione.*

Voluntarium *absolute tale* dicitur illud, quod per se et natura sua, est conforme inclinationi voluntatis, ita ut voluntas ex sua propensione in ipsum tendat. Sic ex. gr. est voluntaria *absolute talis* lectio, qua quis librum sibi gratum perlegit.

Voluntarium *ex conditione* dicitur illud, quod fit quidem a voluntate, ita tamen ut per se non esset conforme inclinationi voluntatis, et fit voluntati conforme, solum ex aliqua conditione posita. Ita ex. gr. projectio mercium in mare, quam peragit mercator ad naufragium vitandum, est voluntaria *ex conditione* idest in periculo imminenti; non est autem voluntaria *absolute talis*, quia per se considerata non est quid conforme inclinationi voluntatis.

ARTICULUS TERTIUS

De actibus voluntariis internis, et externis.

736. — Oportet autem considerare quod, cum *actus humani* procedant, uti diximus, ab homine agente ut est homo, idest secundum suam naturam; cumque natura hominis inveniatur praedita non sola et mera facultate intelligendi, et volendi, sed aliis quoque facultatibus, ut ex. gr. facultate *sentiendi*, facultate *se movendi* secundum locum etc., quae, etsi communes sint etiam aliis entibus inferioris ordinis (sub quo respectu dici possunt in homine *secundariae*), sunt tamen in ipso homine *essentiales* ad hoc ut sit homo: non possumus *actus humanos* sumere considerandos quasi simpliciter exeuntes ab *intellectu*, et *voluntate* hominis, nulla habita ratione aliarum facultatum, quae naturaliter partem habent in humana activitate.

Possumus quidem per quamdam mentis abstractionem praescindere ab hoc, quod in exercitio humanae activitatis efficiunt facultates secundariae, considerando ipsam voluntatem in quantum est principium *formale*, et movens, unde actio humana procedit ut elevata ad dignitatem actionis humanae: sed actio humana in concreto accepta, non est habenda per se, et simpliciter denudata ab aliis conditionibus, quae in ipsam proveniunt ex caeteris elementis, quae constitutionem humanae naturae ingrediuntur.

737. — Hoc posito, notandum est quod in homine duplicem veluti respectum distinguimus, eum scilicet, quo homo quasi intra se consistit, quin producatur *extra;* et eum quo homo *extra sese* prodit; unde solemus distinguere inter hoc quod dicimus *internum hominis*, sive *interiorem hominem*, et hoc quod dicimus *externum hominis*, seu *hominem exteriorem.*

Quando itaque consideramus hominem uti agentem *intra se*, quin *actio* ejus *producatur extra*, actionem sic consideratam dicimus *actionem internam*, sive *actum internum*. Quando vero consideramus hominem uti operantem *extra* se ita, ut aliquid *extrinsece* producat, actionem sic consideratam dicimus *actionem externam,* sive *actum externum.*

Quoniam autem intellectus, et voluntas dum per se considerantur manent in *interiori homine;* hinc est quod actus humani, in quantum intelliguntur effici in ipso *intellectu,* et *voluntate* non *extra* producti, appellantur *actus interni* In quantum vero *actus humani* intelliguntur *extra* producti ab homine, denominantur *actus externi.*

738. — Etiam appellari solent nomine *actuum internorum* in homine actus illi, qui procedunt ex aliis facultatibus (praeter intellectum, et voluntatem), quae in *interno* hominis operantur, uti sunt actus *phantasiae*, actus *aestimativae naturalis* etc.; quatenus extra non producuntur.

739. — Appellantur autem actus humani *externi* omnes, qui ab homine *rationaliter* agente producuntur *extra* se ipsum, sive procedant ex facultatibus per se *exterius* operantibus, ut est facultas loquendi, facultas se movendi, etc., sive etiam procedant ex facultatibus *interioribus*, dummodo *extra* emittantur, et secundum istam *exterioritatem* considerentur.

ARTICULUS QUARTUS

De actibus voluntariis elicitis, et de imperatis.

740. — Jam supra declaravimus, quomodo intellectus, et voluntas in homine non sint habenda tamquam duo principia activa inter se separata, quasi unius operatio fiat, et consistat per se, alterius operatione exclusa; et affirmavimus cum Angelico Doctore, quod duae istae facultates suis actibus se invicem includunt, quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere.

741. — Idem proportionaliter est affirmandum de aliis facultatibus distinctis ab intellectu, et voluntate, quae naturaliter partem habent in humana activitate. Non est scilicet reputandum, quod operationes, quae ex talibus facultatibus proveniunt, ita ab ipsis proveniant quod operatio intellectus, et voluntatis intelligatur exclusa; sed semper recogitandum est quod *principium* activum, unde procedunt in homine operationes, quae vere humanae appellantur, est ipsa indivisa et unica humana natura, qua *subjectum agens* subsistit.

742. — Attamen ex constituta unitate, et inseparabilitate *principii activi*, unde humanae actiones procedunt, non est inferendum, quod nulla distinctio *diversarum* facultatum in homine sit admittenda.

Immo vero cum ex una parte manifestum sit, quod ab homine procedunt *actus* inter se diversi, et cum ex alia parte intelligendae sint diversae potentiae pro diversitate actuum per ipsas potentias operabilium; jam patet, quod in homine diversae, et distinctae potentiae sunt recognoscendae, quibus diversi actus tamquam respective *proprii* tribuantur. Ita ex. gr. cum alius sit actus *intelligendi* diversus ab actu *volendi*, alius actus *loquendi* ab actu *videndi*, vel *audiendi*, intelligitur quod in homine alia sit facultas *intellectus* diversa a *voluntate*,

alia sit facultas *loquelae* diversa a *visu*, et *auditu*, etc.: etsi tamen omnes istae facultates in *unum* reducantur *principium activum*, quod est homo, diversis istis potentiis *agens*.

743. — Hoc posito, considerandum est, quod actus diversi, qui ab homine fiunt attribui solent tamquam respective *proprii* diversis facultatibus, quibus homo operatur: et sic ex. gr. actus *intelligendi* attribuitur *intellectui* tamquam proprius, potiusquam *voluntati*; actus *volendi* attribuitur voluntati, potiusquam *intellectui*; actus *audiendi* tribuitur sensui *auditus*, potiusquam *intellectui*, vel sensui *visus*, etc. Quod tamen ita est intelligendum ut, cum omnes istae diversae facultates conveniant in *uno activo principio*, quod est homo, singularum facultatum actus aliarum connaturalium facultatum virtute activa informentur, et maxime virtute intellectus, et voluntatis, sine quo actus non haberet rationem *actus humani*. cum homo sit homo ex hoc, quod est *intelligens-volens*. Unde ait Angelicus, quod in homine intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis, et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis.

744. — Itaque quando actus aliquis consideretur simpliciter in quantum est procedens ex propria facultate et per ipsam completur, dicitur actus ab illa facultate *elicitus*. Quando vero consideretur actus aliquis, quatenus est procedens a determinata facultate, sed ita ut facultas emittens actum intelligatur eum emittere ex imperio, et sub influxu alterius facultatis, ille actus dicitur quidem *elicitus* respectu ad facultatem, a qua emittitur; respectu autem ad *facultatem imperantem* dicitur actus *imperatus*. Sic ex. gr. locutio dicitur actus *elicitus* respectu ad *loquelam*, qua perficitur: respectu autem ad *voluntatem*, cujus imperio loquela movetur ad locutionem, locutio dicitur actus *imperatus*.

745. — Cum autem voluntas sit ea potentia, cujus imperio, et influxu moventur omnes aliae potentiae operativae in homine ad actus humanos efficiendos, facile recognoscitur quod quicumque *actus humanus* proprie talis est tribuendus voluntati, vel in quantum ab ipsa voluntate *elicitus*, quales sunt actus *volitionis*, actus *amoris*, actus *fruitionis*, etc.; vel in quantum ab ipsa voluntate *imperatus*, uti est actus *loquendi* vel *ambulandi*, et omnes alii, qui fiunt a potentiis diversis a voluntate operantibus sub imperio, et influxu voluntatis.

746. — Observandum est tamen, conformiter ad ea, quae supra exposuimus, quod voluntas non agit *in separato* ab intellectu, et quod *imperium*, quo voluntas movet alias vires operativas in homine naturaliter includit actum intellectivum; unde istud imperium non est *voluntatis* hoc modo

quod excludatur intellectus. Immo vero (ut notat Angelicus) cum *imperare* importet quamdam ordinationem per modum cujusdam intimationis, colligitur quod *imperium* sit ex *ratione*, ad quam spectat secundum cognitionem ordinare. Quoniam vero hoc ipsum quod *ratio* movet *imperando* est ei ex virtute voluntatis, recognoscitur quod *imperare* sit actus *rationis*, praesupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

747. — Nec tamen *imperium* et actus *imperatus* sunt duo actus diversi, sed unus et idem; etenim ratio, et voluntas non agunt in separato, sed simul ordinate ut unum activum principium: quod pari ratione affirmandum est de aliis potentiis ad unum, et ipsum humanum actum efficiendum ex voluntatis imperio ordinate concurrentibus.

ARTICULUS QUINTUS

De iis quae actionum voluntarietati adversantur.

I.

De ignorantia.

748. — Ex iis quae supra dicta sunt, jam apparet, quomodo *voluntarietas* in *actibus* ex duobus veluti capitibus dependeat. Scilicet ex cognitione dirigente, et ex inclinatione naturali, qua agens movetur ad operandum. Igitur supponere licet ex duobus titulis *voluntarietatem* in actibus deficere posse; vel scilicet in quantum deficiat requisita *cognitio* dirigens, vel in quantum deficiat *naturalis inclinatio*, qua moveatur agens ad operandum.

749. — Itaque cum *defectus* debitae cognitionis circa aliquid dici soleat in genere *ignorantia*, inquirendum est num, et quomodo ex ignorantia deficere possit *voluntarietas* in actibus.

Circa quod audiendus est Angelicus Doctor, qui haec habet: *Dicendum quod ignorantia habet causare involuntarium ea ratione, qua privat cognitionem, quae praeexigitur ad voluntarium: non tamen quaelibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis. Uno modo concomitanter, alio modo consequenter, tertio modo antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo, quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat; sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum; sicut cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed igno-*

rans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati; sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc contingit dupliciter. Uno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam; sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando: et haec dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria ejus, quod quis potest scire, et debet; sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quae est ignorantia malae electionis, vel ex passione, vel ex habitu proveniens; sive cum aliquis notitiam, quam debet habere non curat acquirere: et secundum hunc modum ignorantia universalium juris, quae quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium: causat tamen secundum quid involuntarium in quantum praecedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia praesente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi, quod alias non vellet: sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret: puta cum aliquis, diligentia adhibita, nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, qua interficit transeuntem: et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter. (S. T. P. 1. 2. Q. 6. A. 8.).

II.

De concupiscentia.

750. — Sicuti vero manifestum est, quod in praesenti humanae naturae conditione motus appetitus sensitivi, qui dicitur *concupiscentia*, mentis judicium perturbat, et voluntatem veluti pertrahit, ideo quaerendum est, num ex hoc capite evenire possit, ut deficiat *voluntarietas* in *actionibus* procedentibus ab homine, ita ut naturam actionum humanarum proprie talium amittant.

Et etiam circa hoc audiatur Angelicus sequenti ratione disserens: *Dicendum quod cuncupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo, quod voluntas in id fertur: per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id, quod concupiscit: et ideo concupiscentia magis facit ad hoc, quod aliquid*

sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.... Quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret. Nec tamen proprie esset ibi involuntarium; quia in his, quae usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium. Sed quandoque in his, quae per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solum consideratio actualis in particulari agibili. Et tamen hoc ipsum est voluntarium secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere, et non velle; similiter autem et non considerare. (S. T. P. 1. 2. Q. 6. A. 7. c. et ad 3.).

III.

De metu.

751. — Quoniam autem natura nostra etiam *metui*, sive *timori* est obnoxia, quo mentis judicium conturbatur ex opinione mali alicujus impendentis, et voluntas adigitur ad quaedam operanda, quae, metu absente, non operaretur; inquirendum praeterea occurrit, num propter metum *voluntarietas* actionum deficere possit.

Circa quod sequenti modo loquitur Angelicus: *Dicendum quod* ea, *quae per metum aguntur mixta sunt ex voluntario, et involuntario. Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum, quod timetur. Sed si quis recte consideret magis sunt hujusmodi voluntaria, quam involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, in quantum hujusmodi, est hic et nunc: secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc, quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic et nunc; prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur; sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi: unde manifestum est, quod simpliciter voluntarium est: unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium ejus est intra. Sed quod accipiatur id, quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum:*

et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens. (S. T. P. 1. 2. Q. 6. A. 6.).

752. — Notandum est autem (uti advertit egregius Dmowski) quod aliud est agere aliquid *propter metum*, et aliud agere *cum metu*. Etenim dicitur proprie voluntas agere *propter metum*, quando *metus* est *motivum*, quo voluntas determinatur ad agendum aliquid, quod, si metus non instaret, voluntas non ageret: sic mercator *propter metum* naufragii projicit merces in mare. Agere autem *cum metu* dicitur voluntas, quando illud, quod agit, agit omnino secundum suam propensionem, *metu comitante* aliquo titulo: ita ex. gr. fur, dum fodit domum, agit *cum metu;* sed non diceretur fur fodere domum *propter metum.*

753. — Etiam notandum est quod si trepidatio animi ex opinione alicujus damni (in qua consistit *metus*) talis evadere posset, ut omnem rationis reflexionem, et usum adimeret, actio proveniens ab agente tali metu praeoccupato, nullo modo *voluntaria* dici posset, sed *non voluntaria*, quia ubi deficit *rationis actus,* locum non habet *voluntarium.*

IV.

De violentia.

754. — Quaerendum remanet tandem, num evenire possit ut ea *inclinatio* naturalis, qua movetur *voluntas* ad suos actus efficiendos, ab adversa aliqua vi coercitionem pati queat tali modo, ut invita pertrahatur ad aliquid agendum contra intrinsecam suam dispositionem.

Sciendum est autem quod in genere loquendo vis quaecumque *extrinseca* agenti, quae pertrahat agens ad aliquid efficiendum contra suam naturalem inclinationem, appellatur proprio nomine *violentia.* Quapropter dum quaeritur, num evenire possit ut *voluntas* adversa aliqua vi pertrahatur ad aliquid contra suam intrinsecam inclinationem, idem est ac quaeratur, num voluntas *violentiam* pati possit.

Circa quod haec est Angelici Doctoris sententia: *Dicendum quod duplex est actus voluntatis. Unus quidem, qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle. Alius, autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus; ut ambulare, et loqui, qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, in quantum, per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium*

actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et hujus est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente: sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio, et sine cognitione. Quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus, vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quod feratur sursum: potest enim lapis per violentiam ferri sursum, sed quod iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quod hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiae. (S. T. P. 1. 2. Q. 6. A. 4.).

755. — Quod adeo verum est, ut ne Deus quidem voluntatem humanam contra ipsius voluntatis inclinationem coercere possit. Potest quidem Deus facere ut homo de nolente fiat volens, aut de volente nolens; sed ut homo velit nolens, aut nolit volens, Deus efficere non potest, quia est contradictorium. Unde ait Angelicus, quod *Deus, qui est potentior, quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere, secundum illud:* Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit inclinabit illud. *Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis; nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.* (Ibid. ad 1.).

756. — Quapropter si qua operatio intelligatur procedere ab exterioribus hominis membris, in quantum ista membra ab extrinseca vi contra voluntatis inclinationem moveantur; hujusmodi actio respectu ad eum, cujus membra violentiam patiuntur, dicenda est *involuntaria:* nec proprie tribuibilis est ei, qui violentiam patitur, sed alieno agenti, qui per violentiam illius membra movet.

757. — Si vero *extrinseca vis* exteriora membra moveret non contra patientis voluntatem, actio procedens non diceretur proprie *involuntaria*, quia non esset contra voluntatem patientis, sed vel dicenda esset simpliciter *non voluntaria*, quando supponatur voluntas patientis ab aliena vi omnino seclusa; uti si ex. gr. manus alicujus dormientis eo prorsus inscio moveretur ad aliquid; vel dicenda esset saltem *negative voluntaria* respectu ad patientem, qui violentiae illatae nollet resistere sua voluntate; quia licet ille qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo pati, scilicet non volendo voluntate sua resistere violentiae, qua movetur.

ARTICULUS SEXTUS.

De actuum humanorum moralitate.

758. — Homo non est ens *infinitum*, et *absolutum*, sicuti est Deus, cujus *esse* et *operatio omnimoda* gaudet *perfectione*, exclusa cujuscumque defectus possibilitate.

Ex hoc ipso quod homo intelligitur natura praeditus circumscripta, intelligitur etiam quod ejus *operationes* defectui subjacere possunt. Actiones autem, in quantum concipiuntur esse *defectuosae* appellantur malae (siquidem *malum* dicitur haberi ubi verificatur *defectus*, seu *privatio*, quae deberet non verificari). In quantum vero actiones concipiuntur praeditae ea essendi perfectione, quae ipsis competit, dicuntur *bonae*: (*bonum* enim habetur ubi verificatur perfectio conveniens in re).

Ratio autem *bonitatis* vel *malitiae*, quae verificatur in actionibus procedentibus ab agente *rationali*, dicitur proprie ipsarum actionum *moralitas*.

759. — Jam vero, unde procedit quod in ista vel alia humana actione verificetur ratio *bonitatis*, aut *malitiae*; sive unde est, quod iste vel alius actus humanus defectu laboret, aut convenienti perfectione praeditus existat; ut *bonus*, vel *malus* sit appellandus?....

In primis revocandum est illud, quod jam supra exposuimus, *actum humanum* quemcumque procedere tamquam a principio effectivo a voluntate, quae actum ipsum vel *elicit* per se, vel *imperat* movendo alias potentias ad eum efficiendum.

Etiam considerandum est quod in *actione humana* distinguere possumus illud, quod in ipsa verificatur tamquam *effectus procedens* ex motu voluntatis, ab ipso voluntatis motu, quo talis effectus producitur. Non quidem quasi velimus, quod *effectus* ille procedens ex motu voluntatis operantis habeat entitatem in ratione actus separatam ab entitate ipsius motus voluntatis, sed ita ut unius et ejusdem actus duplicem distinguamus respectum, nempe eum quo intelligimus ipsum ut terminum voluntatis, et eum quo intelligimus motum voluntatis tamquam ejus principium.

760. — Quoniam vero apud Philosophos, praesertim recentiores, principium activum in nobis, quod est voluntas appellari solet una cum intellectu *principium personale*, sive *subjectum agens*; ideo secundum hoc dicere possumus, quod

actus humanus consideratus praecise in quantum est motus voluntatis intellectu informatae, appellandus *sit* actus humanus *subjectivus*, sive potius actus humanus *subjective consideratus;* et actus humanus consideratus in quantum est quid procedens tamquam terminus a motu voluntatis, appellandus sit actus humanus *objectivus*, seu potius, actus humanus *objective consideratus*.

761. — Quae distinctio non omnino coincidit (ut quisque advertere potest) cum distinctione superius allata, ubi distinximus actum humanum *internum* ab actu humano *externo*. Etenim in quolibet humano actu, etiam qui in *interno* hominis compleatur, semper locus est ad distinguendum inter *motum* voluntatis, qui est principium, unde actus procedit, et illud quod habetur veluti procedens effectus ex ipso volitivo motu. Immo vero haec eadem distinctio ferri potest in actus ipsos a voluntate *elicitos;* quia etiam in ipsis concipitur motus voluntatis tamquam distinguibilis ab eo quod quasi ipsius motus volitivi terminus producitur.

762. — Hisce positis, facile recognoscitur quod dum quaeritur unde procedat quod iste vel ille humanus actus sit *bonus*, vel *malus*, intelligi potest quaestio fieri de actu humano *subjective* considerato, et de actu humano considerato *objective*.

Quoniam vero in actu humano quocumque id, quod est proprie et formaliter *humanum* est ipse actus *subjective* consideratus; actus vero consideratus *objective* non est *quid humanum nisi materialiter*, et *reductive* per suam connaturalitatem ad motum voluntatis, unde procedit: planum est quod ratio *bonitatis*, aut *malitiae* in actu *humano*, qua tali intelligatur derivare a voluntate tamquam a *formali*, et proprio proximo principio. Quod tamen non ita est intelligendum ut arbitremur actum *objective* consideratum nihil omnino conferre posse ad *bonitatem*, vel *malitiam;* quia etsi principium formale actionis humanae sit voluntas, ita ut principaliter ex ea derivetur actus *moralitas*, tamen et ipsa actio quae spectatur tamquam *materiale*, potest pro suo modo *bonitatem*, vel *malitiam* importare, prout intelligitur voluntati coassumpta cum debita sua perfectione, vel non.

763. — Non sufficit autem determinare quod voluntas humana sit principium proximum, unde habetur *bonitas*, vel *malitia* in actibus humanis, in quantum *bonus*, vel *malus* intelligitur esse ipse voluntatis motus quo operatur; sed adhuc inquirendum remanet quale sit principium *supremum*, unde dependet ipsa *bonitas* vel *malitia* motus voluntatis.

Itaque considerandum est quod voluntas humana, etsi

libertate arbitrii sit praedita, et dominio quodam utatur actuum suorum, tamen semper intelligenda est dependere a voluntate *divina*, cui tamquam supremo suo *principio* et *regulae* se conformare debet; ita ut quod secundum divinae voluntatis placitum voluntas humana velit, hoc sit recte volitum, et *bonum*; quod autem contra divinae voluntatis ordinem voluntas creata praesumat, hoc sit *inique* volitum, et *malum*.

Unde actus humanus consideratus ex parte principii, unde procedit (quod est humana voluntas operans) tunc dicitur et est *bonus*, quando voluntatis humanae motus est divinae voluntatis praescripto conformatus; et dicitur et est *malus*, quando voluntatis humanae motio recedit a divinae voluntatis dispositione, quam homo ex recto rationis suae judicio recognoscit.

764. — Ex hoc eruitur quantum a veritate aberraverint Philosophi illi, qui asserere voluerunt nullum esse *per se* discrimen inter *bonitatem* et *malitiam* moralem actuum humanorum, contendentes quod omnis distinctio inter *bonum* et *malum* morale dependeat omnino et simpliciter ex hominum *arbitrio*, aut *instituto*. Ad hoc enim adstruendum arbitrari oportet quod humana voluntas sit omnino *independens*, et quod sibi ipsi sit *regula*; non autem sit subjecta voluntati Dei: quod nemo affirmare velit, qui recognoscat humanam voluntatem, utpote creatam, necessario a creatoris voluntate tamquam dependentem esse regulandam.

CAPUT SECUNDUM

ARTICULUS PRIMUS

De lege, et de diversis legis speciebus.

765. — Sciendum est autem quod *regula*, secundum quam intelligitur agens quodcumque debere suas operationes ordinare, appellatur *lex*; unde in genere loquendo definiri solet *lex*: *regula agendorum, et omittendorum*. Quoniam vero *regula suprema*, secundum quam omnia creata se gerere debent in suis operationibus ad rectum ordinem adimplendum, non potest esse nisi consilium et praescriptum *aeternae* voluntatis a qua omnia dependent; hinc est quod in primis distinguitur apud Philosophos ea quae dicitur *lex aeterna*.

766. — Est autem *lex aeterna* secundum Augustinum: *Ratio et voluntas Dei ordinem naturalem rerum conservari jubens, perturbari vetans; sive summa ratio, cui semper obtemperandum est.* (Contra Faust. L. 22. C. 27. et de Lib. Arb. L. 1. C. 6.).

Cujus aeternae legis existentia, et ratio ab Angelico Doctore sequenti argumentatione ostenditur: *Manifestum est, supposito quod mundus divina providentia regatur, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, inde est, quod hujusmodi legem oportet dicere aeternam... Sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum, quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum, quae agenda sunt per eos, qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis rationem legis obtinet. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum, quae inveniuntur in singulis creaturis. Unde sicut ratio divinae sapientiae in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.* (S. T. P. 1. 2. Q. 91. A. 1. et Q. 93. A. 1.)

767. — Deinde distinguitur apud Philosohos *lex naturalis* proprie dicta, quae nihil aliud est, quam: *Participatio quaedam, sive irradiatio ipsius legis aeternae in rationali creatura.*

Circa quam sequentibus verbis Angelicus Doctor disserit: *Dicendum, quod cum lex sit regula, et mensura, dupliciter potest esse in aliquo. Uno modo sicut in regulante et mensurante, alio modo sicut in regulato, et mensurato. quia in quantum participat aliquid de regula, vel mensura, sic regulatur, vel mensuratur. Unde cum omnia, quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur, et mensurentur, manifestum est, quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus, et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum, et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset:* Sacrificate sacrificium justitiae, *quasi quibusdam quaerentibus quae sunt justitiae opera, subjungit:* Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?..: *Cui quaestioni respondens dicit:* Signatum est super nos lumen vultus tui, Do-

mine: *quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum, et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit, quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet, quod lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura.* (S. T. 1. P. 2. Q. 91. A. 2.)

768. — Distinguitur tandem ea, quae dicitur *lex positiva*. Nomine *legis positivae* significatur *praeceptum quod statuitur, promulgatur, et sancitur ab aliquo superiore determinatae communitatis in bonum ipsius communitatis.*

769. — Intelligitur autem esse de ratione legis proprie dictae, quod respiciat non unam, vel alteram personam communitatis in particulari, sed quod extendatur et debita ratione communicetur ad omnia communitatis membra.

Praescriptio vero, quae peculiari personae, vel aliquibus in privato statuatur etiam ab eo, qui superioritate gaudet, non appellatur proprie *lex*, sed potius dicitur *praeceptum;* etsi tamen hoc nomen praeceptum non raro usurpetur etiam ad significandum id, cui proprie nomen *legis* competit.

770. — *Lex positiva* alia dicitur *divina*, alia dicitur *humana*. Dicitur *lex positiva divina* ea, quae statuitur, sancitur, promulgatur ab ipso Deo, vel ab aliquo ex peculiari, et expresso Dei mandato. Dicitur *lex positiva humana* ea, quae fertur ab homine, qui curam communitatis tenet.

Distinguitur autem *lex positiva divina* in *antiquam*, *et novam*.

Lex positiva divina antiqua, ea est, quae hominibus a Deo fuerat statuta, et promulgata ante adventum Christi; quae dici solet etiam *lex veteris testamenti*.

Lex positiva divina nova ea est, quam tulit Christus ipse Filius Dei factus homo; quae appellari etiam solet *lex novi testamenti*, aut *lex evangelica*, sive *lex gratiae*.

Lex *positiva humana* alia dicitur *ecclesiastica*, alia *civilis*.

Ecclesiastica dicitur ea, quae statuitur a superiore aliquo in ordine *ecclesiastico*. Civilis dicitur ea lex, quae fertur ab aliquo superiore in ordine *civili*.

Lex *positiva* distinguitur, ut quisque facile videre potest, a lege *aeterna*, et a lege *naturali* proprie dicta, in quantum praescripta legis *naturalis* intelliguntur sculpta in animo cujusque creaturae rationalis ex ipsa participatione et irradiatione legis *aeternae;* praescripta vero legis *positivae* proprie dictae, intelliguntur statuta, et promulgata *extrinsecus* a superiore ipsam legem constituente: etsi tamen lex positiva aliquando contineat et exprimat etiam praecepta jam per legem *naturalem* determinata et nota; uti manifeste recognoscitur in lege positiva divina tum *veteri*, tum *nova*.

771. — Immo vero (ut sapienter advertit S. Thomas) nulla lex est, quae non derivetur a *lege aeterna;* ideoque nulla intelligi potest *lex* rationalibus creaturis applicabilis, quae ipsam legem *aeternam*, et *naturalem* non praesupponat, eique conformetur. *In omnibus moventibus ordinatis* (ait ipse) *oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi; quia movens secundum non movet, nisi in quantum movetur a primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur... Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis, quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter aeternam. Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna.* (S. T. P. 1. 2. Q. 93. A. 3.)

772. — Et etiam ipsa *lex positiva divina*, in quantum intelligitur elevata supra ordinem naturalem, quo regitur homo juxta suam naturam, non recedit ab *aeterna* et *naturali* lege, sed quodammodo in ipsa fundata intelligitur, in quantum ea, quae a *Deo supernaturaliter* disponuntur circa hominem, praesupponunt ordinem naturalem; quia *supernaturalis* ordo non destruit, neque pervertit ordinem *naturalem*, sed illum supponit tamquam fundamentum, cui superadditur.

773. — Lex autem *positiva humana* quaecumque non potest habere proprie dictam *legis* naturam, nisi in quantum derivetur a lege *naturali*, sicut a *principio*, a quo desumit omnem suam virtutem: *Lex enim* (ait Angelicus) *in tantum habet de virtute legis, in quantum habet de justitia. In rebus autem humanis dicitur esse aliquod justum ex eo, quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae. Unde omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur: si vero in aliquod a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari, uno modo sicut conclusiones ex principiis: alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei, quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale: sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc, quod est* non esse occidendum, *ut conclusio quaedam derivari potest ab eo, quod est*

nulli esse faciendum malum. *Quaedam vero per modum determinationis: sicut lex naturae habet quod ille, qui peccat, puniatur; sed quod tali poena, vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea, quae sunt primi modi, continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea, quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.* (S. T. P. 1. 2. q. 95. A. 2.)

ARTICULUS SECUNDUS

De facultate, qua mens nostra dijudicat de actionum moralitate in ordine ad legem.

774. — Quaestio instituitur inter Philosophos circa *potentiam*, sive *facultatem*, qua discernimus inter bonum et malum, ad dijudicandum de moralitate actionum nostrarum.

Placuit nonnullis supponere, quod pro hujusmodi judicio ferendo circa actionum *moralitatem*, peculiaris quaedam, et distincta facultas in animo nostro sit admittenda, quam appellare volunt *sensum moralitatis*.

775. — Sciendum est autem, quod recentioribus temporibus quidam fuere ex schola, quam *materialisticam* vocant, qui nedum peculiarem facultatem moralitatis distinguere voluere in nostra natura, sed etiam contenderunt talem *facultatem* non esse elevatam supra ordinem *materialium*, et *sensitivarum* virium; et usque adeo progressi sunt, ut in humano cerebro *organum* quoddam, seu protuberantiam assignare praesumpserint, ubi insidere arbitrantur *sensum*, sive *instinctum*, quo movetur homo ad bonum prosequendum, et malum fugiendum; siculi de caetero aliis etiam diversis humanis facultatibus, diversa cerebralia organa assignant, contendentes, quod tota humana activitas intra materialis naturae fines contineatur, nec ultra ordinem organicae et sensitivae potentiae elevetur. Talem sententiam praecipue celebravit Gall cum suis assectatoribus, qui phrenologorum nomine utuntur a graeco φρήν; et appellari etiam solent Craniologi seu Cranioscopi a κρανίον.

776. — Jam ex iis, quae diximus in anthropologia, ubi demonstravimus animae humanae spiritualitatem, recognoscitur absurditas hujusce materialisticae doctrinae.

Non diffitemur equidem exercitium humanarum facultatum in praesenti animae nostrae statu connecti cum ipso sensitivorum organorum exercitio, et ex hoc etiam quodammodo

dependere; sed aliud est affirmare quod organa sensibilia concurrant in humanae operationis exercitium, aliud est asserere quod humanae activitatis exercitium *proprie*, et *formaliter* perficiatur ipsis organis, non habita ratione *spiritualium virium*, quibus anima nostra est praedita.

777. — Itaque missa absurda ista materialistarum sententia, videndum est, num peculiaris quaedam facultas pro dijudicanda nostrarum actionum moralitate sit admittenda, vel non.

Jam vero, ex iis, quae secundum Angelici Doctoris sententiam, supra exposuimus circa legem aeternam, ejusque participationem in mente nostra, quae dicitur lex *naturalis*, facile recognosci potest quomodo *facultas*, seu *potentia* animae nostrae, qua aeternae legis participationem recipimus, et naturalis legis dictamina recognoscimus ad *bonum*, et *malum* discernendum, non est alia *potentia* ab intellectu, et ratione, qua de aliis dijudicamus.

Unde non opus est, facultatem peculiarem, et distinctam requirere pro actionum moralitate internoscenda, et determinanda, cum ad hoc sufficiat intellectus, et ratio, quibus naturalis legis dispositionem apprehendimus; et solum erit notandum quod dum rationalis facultas circa legis dictamina versatur, dicitur *practica*; et quod nulla alia sit apponenda distinctio inter facultatem moralitatis dijudicatricem, et facultatem rationalem simpliciter dictam, praeter eam, quam Philosophi assignant inter rationem, quam dicunt *practicam*, et *rationem*, quam dicunt *speculativam*.

ARTICULUS TERTIUS

De supremo legis principio, sive de imperativo categorico.

778. — Disputare etiam solent Philosophi, quodnam sit primum et absolutum principium, quo regitur universa lex, et in quo residet suprema ratio ad decernendum, quod est operandum, et quod est omittendum.

Hujusmodi principium *supremum*, quo intelliguntur regulandae omnes humanae operationes, a recentioribus appellari solet *imperativum absolutum*, sive *categoricum*.

In hoc autem assignando innumerae prope dicam extitere Philosophorum sententiae inter se non convenientes.

Alii enim, duce Hobbesio, reputarunt *principium* istud consistere in hoc, quod quae[illegible] est pax, et ubi pax non possit obtineri, paranda sunt [illegible] ad bellum prospere gerendum. Alii, auctore Puffendor[illegible]tenderunt *primum prin-*

cipium legis in hoc esse, quod homo sic operetur, ut propria commoda inquirat, nullum incommodum alteri inferat. Alii dixerunt supremum legis principium esse, ut homo vitam diuturnam, et prosperam sibi procuret. Alii quod *benevolentia* erga omnes est habenda. Alii quod amor est impendendus Deo, sibi, et caeteris hominibus. Alii quod cuique suum tribuendum est, nemo autem laedendus. Emmanuel Kant hoc asseruit esse legis *imperativum categoricum*, ut quisque ita se gerat, quod ejus operandi ratio valere possit tamquam regula universalis pro aliis hominibus. Damiron affirmavit hoc esse supremum legis praescriptum, ut quisque suarum facultatum plenam, et absolutam evolutionem procuret. Victorius Cousin primum et absolutum legis principium hac formula enunciavit: *Ens liberum, liberum te serva.* Antonius Rosminus affirmavit primum legis principium in hoc esse, ut homo recognitione practica objectorum se conformet speculativae, et directae ipsorum objectorum apprehensioni. Alii affirmant primum *principium* legis in hoc esse, quod debitus rerum ordo est servandus.

779. — Ast vero, non difficile recognoscitur quomodo singulae istae indicatae sententiae ab assignando principio legis absoluto proprie, et formaliter tali, omnes deficiant. Et revera: Hobbesiana sententia, nec non et sententia Puffendorffii, et ea, quae statuit procurandam vitae diuturnitatem, prosperam, et similiter aliae affines, non respiciunt in actibus humanis rationem *boni*, et *mali* secundum rationalem naturam; sed secundum quamdam sensitivae partis commoditatem, sive praesentem utilitatem; ideoque non possunt proprie enunciare principium legis spectantis hominem in quantum est homo, idest in quantum est rationalis. Sententia vero, quae ponit principium legis simpliciter in *benevolentia*, nimis indeterminata est, et non satis ampla quantum ad ipsius benevolentiae objecta innuenda; remanet enim in primis determinanda natura talis benevolentiae, et deinde assignanda, intelliguntur alia objecta benevolentiae nostrae praeter homines. Opinio autem, quae statuit principium legis in *amore* Dei, nostri, et aliorum, satis universalis est quantum ad amoris objecta assignanda; non autem apparet sufficienter determinata quantum ad amorem *nostri*, et *aliorum;* nemo enim non novit quod in amore sui, et aliorum, homo potest a legitimo ordine deficere; unde superior regula ad ipsum regendum requiritur. Illorum vero doctrina, quae principium legis reponit in hoc, quod unicuique suum tribuatur, et laedatur nemo, videtur non satis ampla, et universalis, quasi significet solum quod ordo sit servandus respectu ad hominum jura,

et possessiones. Sententia Emmanuelis Kant recognoscitur non probanda ex hoc, quod, ea admissa, intelligeretur homo ipse tamquam auctor legis, in quantum operando statueret operandi normam. Quod si dicatur homo debere secundum praesuppositam aliquam regulam operationes suas ordinare, jam illa ipsa regula praesupposita erit *principium legis*, non autem illud, quod adstruit Kant. Opinio vero, quam ponit Damiron deficit a ratione *principii*, in quantum ei praerequiritur regula, secundum quam naturalium facultatum evolutio sit agenda. Illud autem quod adstruit Cousin non potest haberi tamquam principium *legis*, quia libertas non est ipsa, quae *legem* constituit, sed *libertas* intelligitur regulanda secundum *legem*. Sententia vero, quam statuit Rosminus videtur non admittenda, quia *principium legis* debet dicere ordinem ad *voluntatem* regendam, illa vero *recognitio*, quam colit Rosminus videtur esse potius *judicium* intellectus, quam *motus* voluntatis. Quod si Rosmino placeat talem *recognitionem* voluntati tribuere in quantum est *recognitio* non pure *speculativa*, sed *practica*; jam tunc videtur adhuc inquirenda regula, secundum quam procedere debeat voluntas in tali *practica* recognitione exequenda; et ea ipsa regula potius erit appellanda supremum legis principium. Tandem sententia, quae statuit primum principium legis consistere in hoc, quod rerum ordo sit servandus, videtur et ipsa nimis vaga et indeterminata, etenim ordinis observantia communis est omnibus actibus tum *speculativis*, tum *practicis*, tum etiam rebus naturalibus, et physicis extra moralitatis rationem spectatis; et ideo principium non est proprium rei, de qua agitur; hic enim quaestio est de ordine servando in operationibus rationis *practicae* moraliter consideratis.

780. — Itaque considerandum est quod, dum quaeritur quidnam sit *supremum* legis universae *principium*, duplici sensu quaestio accipi potest: vel scilicet ita, ut quaeratur quaenam sit *suprema* ratio, unde lex quaecumque vim obligandi obtinet: vel ita, ut praecise quaeratur quodnam sit *primum* et *universale* praescriptum legis, ex quo intelligantur deduci caetera omnia praecepta a rationalibus creaturis servanda.

Quando quaestio accipiatur priori sensu, non difficile recognoscitur quod *ratio suprema*, unde lex quaecumque habet vim obligandi est posita in hoc, quod quaevis lex proprie talis derivatur a *lege aeterna*, et quod *lex aeterna* est ipsa ratio, et voluntas Dei; ex quo intelligitur quod *suprema ratio* obligans cujusvis legis, est ipsa *ratio*, et *voluntas divina*, a qua omnia dependent. Quod si quis adhuc inquirere velit quaenam *ratio* sit, qua creaturae debeant a *ratione*, et volun-

tate Dei dependere: nullam aliam *rationem* recognoscere poterit; nisi quod *ratio*, et *voluntas Dei* est *ratio suprema*, supra quam nulla alia *ratio* est quaerenda; nisi praesumamus etiam quaerere quaenam sit ratio ipsius *rationis*, et *voluntatis Dei*, quo in casu notandum erit quod *ratio*, et *voluntas* Dei est ipsa Dei *essentia*, cujus nulla *ratio* exquiri potest.

781. — Quando vero quaestio accipiatur secundo sensu, audiendus est Angelicus Doctor, qui egregie, more suo, eam exponit, et resolvit sequentibus dictis: *Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem* practicam, *sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem* speculativam; *utraque enim sunt quaedam principia per se nota... In his autem, quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud, quod primo cadit in apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est*, *quod* non est simul affirmare, et negare, *quod fundatur supra rationem entis, et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur. Sicut autem ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter; ita bonum est primum, quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni, quae est:* Bonum est, quod omnia appetunt. *Hoc est ergo* primum praeceptum *legis, quod:* Bonum est faciendum, et prosequendum, et malum vitandum. *Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae.* (S. T. P. 1. 2. Q. 94. A. 2.)

ARTICULUS QUARTUS

De cognitione legis naturalis.

782. — Quaeritur, num evenire possit ut deficiat in mente hominum notitia legis *naturalis*.

Considerandum est autem quod legis *naturalis* praecepta distingui possunt in duplici ordine. Quaedam enim sunt, quae omnium mentibus ratione utentibus evidenter elucent; ut principium, quod: *Bonum est faciendum, et malum fugiendum*; et alia huic propinqua, et immediate connexa. Quaedam vero sunt praecepta, quae non immediate menti resplendent, sed deducuntur per rationem quasi conclusiones plus, minusve propinquae, ex iis, quae sunt per se, et immediate manifesta.

Itaque quantum ad praecepta primi ordinis, numquam evenire potest ut in homine ratione utente, deficiat eorum notitia; quia hoc ipso quod homo est *rationalis*, sicuti ejus

ratio *speculativa* non potest ignorare *principia theoretica*, sine quibus non consistit intellectivae facultatis usus, ita ejus ratio *practica* non potest ignorare *prima legis praecepta*, sine quibus non potest haberi *practicae* rationis usus. Et quoniam homo, cum sit creatura *rationalis*, non potest privari naturali participatione *legis aeternae*, ita etiam non potest in eo deficere omnino *naturalis legis* cognitio, quae in ipsa *aeternae legis* participatione obtinetur.

783 — Quantum vero ad praecepta legis *naturalis* secundi ordinis, quae derivantur a *primis* tamquam conclusiones a principiis, evenire potest ut in mente aliquorum hominum vel propter ratiocinationis insufficientiam, vel propter praejudicia, et malas persuasiones, vel propter perversas consuetudines, et passiones ingruentes, deficiat eorum notitia saltem in actu; ita ut etiam reputentur *legi naturali* conformia quaedam, quae non sunt, vel ab ea difformia, quae ipsi probe consonant.

784. — Et haec est ratio, unde procedit quod apud diversos populos non idem feratur judicium circa quarumdam actionum moralitatem; et ut quaedam sint, quae apud aliquos reputantur legi naturali conformia, quae apud alios recognoscuntur ipsi legi contraria. Non quia lex naturalis non sit *una*, et *eadem* apud omnes, cum omnes homines sint eadem ratione praediti; sed quia propter aliquod peculiare impedimentum, vel propter aliquam malam passionem, et corruptionem, ratio *deductiva*, et *applicativa* ad particularia quaedam praecepta, non servat debitum suum ordinem. Unde ait Angelicus: *Quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam: sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes* ut in pluribus, *et secundum rectitudinem, et secundum notitiam: sed* ut in paucioribus *potest deficere, et quantum ad* rectitudinem, *propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt* ut in paucioribus *propter impedimenta); et etiam quantum ad* notitiam: *et hoc propter hoc, quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala habitudine naturae, seu ex mala consuetudine; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae.* (S. T. P. 1. 2. Q. 94. A. 4.)

Simili ratione intelligendum est quomodo apud aliquos non reputabantur peccata vitia contra naturam; et quomodo apud barbaros licitum aestimatum fuerit occidere parentes senio confectos, et eorum carnibus vesci, etc.

ARTICULUS QUINTUS

De immutabilitate legis naturalis.

785. — Quaeritur dein, num *lex naturalis* mutari possit. Et etiam circa hoc placet Angelici Doctoris referre sententiam, quam sequenti ratione exponit: *Dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo per hoc quod aliquid ei addatur. et sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis: quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut* in pluribus *sit rectum semper, quod lex naturalis habet: potest tamen mutari, et in* aliquo particulari, *et* in paucioribus *propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum.* (S. T. P. 1. 2. Q. 95. A. 5.).

786. — Et cum S. Doctor in hoc proposito objectionem sibi proposuisset quod: contra legem naturalem est occisio innocentis, et furtum, etc. quae tamen inveniuntur esse praecepta a Deo; puta cum Deus praecepit Abrahae ut occideret filium innocentem, et cum praecepit hebraeis, ut mutuata aegyptiorum vasa subriperent, etc; ex quibus videtur lex naturalis *mutabilis*, saltem pro arbitrio Dei:

Eam, resolvit notando, quod naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes, quam innocentes: quae quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud: *Dominus mortificat, et vivificat.* Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuique homini, vel nocenti, vel innocenti. Et eadem ratio est de furto: quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est Dominus universorum, non accipit absque voluntate Domini; et ideo proprie non furatur. (V. Ibid. in resp. ad. 2.).

787. — Ex quibus dictis recognoscere est, quomodo aliud est quaerere, num lex naturalis sit *mutabilis* hoc modo, ut aliquod legis naturalis praeceptum suam virtutem obligandi amittere possit: aliud quaerere, num actus aliquis, qui in communi et consueta sui ratione non est conformis legi *naturali*,

sub datis quibusdam peculiaribus rationibus evadere possit ipsi legi naturali conformis. Quisque autem videt quod supponere *praeceptum* aliquod legis naturalis propria virtute destitutum, est supponere quod ordo rationis divinae, et humanae fuerit in se mutatus; quod importat absurdum. Quod autem aliquis *actus*, qui simpliciter consideratus non est legi naturali conformis, possit ipsi legi fieri conformis sub peculiari quadam ratione, nullam contradictionem involvit. Et ita ex. gr. subreptio rei alienae simpliciter considerata est actus difformis a naturali lege; sed idem actus consideratus in quantum fiat ex mandato Dei, qui est supremus omnium rerum dominus, evadit ipsi legis naturalis ordinationi conformis. Non autem in ullo casu intelligi posset, ex. gr. quod actus *blasphemiae* fieret conformis *legi naturali;* quia nulla concipitur ratio, sub qua talis actus possit esse absque inordinatione, nec intelligere possumus Deum ex suo mandato tollere blasphemiae inordinationem; quia hoc est contradictorium, quod Deus utatur sua suprema *auctoritate*, et *dignitate* ad annuendum ut ipsa sua *auctoritas* et *dignitas* spernatur.

ARTICULUS SEXTUS

I.

De essentialibus legis constitutivis.

788. — Ex iis omnibus, quae jam exposuimus circa naturam legis in genere, et circa diversas legis species, facile est recognoscere quid importet, et quo sensu intelligenda sit ea Doctoris Angelici definitio, qua determinat ea, quae ad legis essentiam proprie talem spectant. Lex est (ait S. Doctor) *Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata.* (S. T. P. 1. 2. Q. 90. A. 4.).

Quod lex debeat esse *ordinatio* quaedam *rationis,* recognoscitur secundum Angelicum ex hoc, quod lex proprie dicta est quaedam regula, et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a *ligando,* quia obligat ad agendum. Regula autem, et mensura actuum rationalis creaturae, est *ratio,* quae est principium, quo ens rationale regitur in operando secundum quod est *rationale.* Unde ipsa lex aeterna participata in rationali creatura, nihil est aliud, quam ordinatio divinae rationis, et voluntatis.

789. — Quod autem lex debeat esse ad commune bonum monstratur ex hoc, quod legis est dirigere, et determi-

nare voluntates ad aliquid secundum rationis normam; illud autem ad quod inclinatur voluntas juxta rationis normam est *bonum*. Quod vero lex debeat statui ab eo, qui curam gerit communitatis, manifestatur ex hoc, quod lex habet ligare voluntates; nemo autem ligare potest aliorum voluntates, nisi erga eos superioritate gaudeat, sicut ille, qui curam communitatis habet. Porro ibi habetur perfecta ratio et natura *legis* sub hoc respectu, ubi habeatur proprie dicta *communitas*; sicuti est in publicis populorum societatibus. Ordinationes autem, quae privatas *personas*, vel particulares communitates respiciunt, uti alibi innuimus, appellantur *praecepta* potius quam *leges*.

790. — Quod autem *lex* debeat promulgari, idest opportuno modo deduci in cognitionem eorum, qui ad ipsius observantiam tenentur, facile intelligitur ex hoc, quod regula nihil posset valere ad regulandum, nisi applicaretur regulandis; applicatio autem legis fit per hoc, quod deducitur in notitiam eorum, qui secundum ipsam debent regulari. Unde ipsa lex *aeterna* intelligitur promulgata creaturis a Deo, in quantum eis imponit ordinem servandum, et *lex naturalis* in quantum Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Essentialia igitur legis *constitutiva* sunt 1. ut sit ordinatio rationis: 2. ut sit in bonum: 3. ut sit a superiore communitatis: 4. ut sit promulgata.

II.

De sanctione legis.

791. — Nomine *sanctionis* legis intelligitur constitutio praemii pro observantibus legem, et poenae pro violantibus. Quaestio autem agitur inter Philosophos, num *sanctio* ita pertineat ad *essentiam* legis, ut *lex* proprie dicta absque *sanctione* intelligi non possit.

Considerandum est autem quod *sanctio* duplicis modi distingui potest: alia, quae dici potest *sanctio intrinseca;* alia, quae *sanctio extrinseca* potest appellari. Nomine *sanctionis intrinsecae* significatur illud *bonum*, quod quasi praemium consequitur, qui legem observat, in quantum lex, uti supra exposuimus est in bonum, et bonum causat; vel malum, quod, quasi *poena*, derivat in eum, qui violat ipsam legem, in quantum patitur privationem *boni* ex observantia legis provenientis. Quoniam vero nulla lex esse potest (quae vere sit *lex*) quae hujusmodi *bonum* pro observantibus non procuret, nec

ulla esse potest *lex* vere talis, cujus violatio non importet *privationem* boni, pro quo obtinendo lex ipsa est constituta: facile recognoscitur quomodo nulla esse potest *lex*, quae *intrinsecam* suam *sanctionem* non ferat, et quomodo *intrinseca sanctio* pertinet ad *essentiam* legis.

Nomine autem *sanctionis extrinsecae* appellatur *bonum* aliquod peculiare pro legislatoris voluntate assignatum, ad obtinendum ut praemium ab iis, qui *legem* observant; vel malum aliquod peculiare ex decreto legislatoris incurrendum in *poenam* iis, qui *legem* violant. Quod *bonum*, et *malum*, sive *praemium*, et *poena*, intelliguntur quasi quid superadditum *bono*, et *malo*, quod ex ipsa legis observantia, vel violatione per se procedit. Quae *extrinseca sanctio* adhiberi solet tamquam *medium* opportunum ad inducendum homines in observantiam legis, in quantum natura hominis talis est, quae, proposito praemio, excitatur ad legis adimplementum, et proposita poena, movetur ad evitandam legis offensionem.

792. — Intelligitur autem quod lex proprie talis consistere possit absque ista *extrinseca sanctione;* cum probe concipiatur *ordinatio rationis in bonum communitatis a legitimo superiore promulgata*, etiamsi non habeatur determinatio alicujus peculiaris *boni* obtinendi pro observantibus, vel *mali* sustinendi a transgressoribus, ultra illud *bonum*, quod ipsa legis observantia procurat, vel *malum*, quod ex ejus transgressione provenit. Unde apparet quomodo *extrinseca sanctio* ad essentiam legis non spectat, et quod lex proprie dicta haberi potest quin adjungatur constitutio praemii, vel poenae praeter ipsum *bonum*, quod observantia legis inducit, vel *malum*, quod ex ejus violatione procedit.

CAPUT TERTIUM

ARTICULUS PRIMUS

De conscientia, sive de applicatione legis ad particularia agibilia.

793. — Mens nostra, uti jam exposuimus, legis aeternae participatione illustrata, cognoscere valet quid est conforme supremo divinae voluntatis consilio, et quid ab eo difforme.

Habet etiam mens nostra aptitudinem ad recognoscenda et accipienda *positivae legis praecepta*, quae a legitimis superioribus statuuntur, et ad eorum aestimandam vim, quam ab aeternae, et naturalis legis virtute derivant.

Ast vero aliud est cognoscere in *universali* aliquid esse legi conforme, vel ab ea difforme; aliud est dijudicare et decernere in singularibus casibus, num actio determinata ponibilis sit, vel non, ipsi legi conformis. Sic ex gr. aliud est cognoscere, et judicare, quod subreptio rei alienae est actio a lege difformis; aliud est decernere et judicare quod in casu aliquo determinato, appropriatio rei alicujus, quam quis sibi vindicandam arbitratur, sit, vel non sit alienae rei subreptio.

794. — Quoniam vero homo non vivit in abstracto, nec operatur *in universali*, sed operationes ejus singulae deducibiles sunt in actum ut concretae, et individuae, requiritur in homine praeter cognitionem praeceptorum legis, quae habentur tamquam universalia principia, virtus applicandi ipsa principia ad peculiares actiones operabiles, et dijudicandi quid in tali vel tali determinato casu sit conforme legi, vel non conforme.

Haec itaque applicatio legis, sive judicium practicum mentis nostrae, quo decernimus hunc, vel illum actum esse conformem legi, vel ab ea difformem, dicitur *conscientia*.

Hinc est quod communiter apud Auctores definitur *conscientia: dictamen intellectus practici ex principiis communibus, dictans in particulari de bonitate, vel malitia alicujus actionis.*

Ex quo intelligitur quod *conscientia* non est peculiaris quaedam facultas animi nostri, sed est *actus* intellectus judicantis de moralitate hujus, vel alterius actionis.

795. — Distinguitur *conscientia* proprie dicta a *synderesi;* quia nomine *synderesis* intelligitur generale judicatorium, quo naturaliter movemur ad approbandum in universali quod est *bonum*, et reprobandum quod est *malum; conscientia* vero est actus judicii particularis, quo decernimus in casu practico hoc esse approbandum ut bonum, vel reprobandum ut malum. Non raro autem invenitur apud Auctores, quod nomen *synderesis*, et nomen *conscientiae* promiscue sumatur quasi idem significans.

796. — Quoniam vero judicium mentis circa moralitatem alicujus actionis potest ad actionem referri, vel quae nondum est facta, sed ut factibilis proponitur; vel quae jam facta est: hinc distingui potest conscientia in *antecedentem*, quae respicit actionem factibilem; et in *consequentem*, quae respicit actionem jam factam.

Dicitur autem (ait Angelicus) *conscientia* testificari, ligare, *vel* instigare, *vel* etiam accusare, *vel* etiam remordere, *sive* reprehendere. *Et haec omnia consequuntur applicationem alicujus nostrae cognitionis, vel scientiae ad ea, quae agimus. Quae quidem*

applicatio fit tripliciter. Uno modo secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse, vel non fecisse... et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum: et secundum hoc dicitur conscientia ligare, vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum, vel non bene factum: et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. (S. T. P. 1. Q. 79. A. 13.).

Hinc intelligere est quid significatur cum dicitur *remorsus conscientiae*, et quid significatur cum dicitur *testimonium bonae conscientiae.*

Videlicet nomine *remorsus*, seu *stimuli conscientiae* nihil aliud significatur nisi ea accusatio, qua *conscientia* seipsam arguit de prava aliqua actione commissa; et nomine *testimonii bonae conscientiae* significatur ea approbatio, qua *conscientia* seipsam commendat de rectitudine suae operationis.

797. — Nec tamen ex hujusmodi expressionibus quae usurpari solent circa conscientiam deducere licet quod conscientia sit *habitus* quidam, vel *potentia* animi nostri potiusquam *actus*, quia haec et similia dicta accipienda sunt tali sensu, ut significent quod animus noster, dum per *actum* judicii sui sibi conscius est alicujus perversae operationis, increpat se de malo commisso; cum autem sibi conscius est de bono opere, se ipsum commendat de recta sua actione. Et simili sensu etiam accipiendae sunt expressiones, quibus dicitur nostra conscientia *inquinari*, vel *mundari*. *Inquinatio* enim (ait Angelicus) *non dicitur esse in conscientia sicut in subjecto, sed sicut scitum in cognitione: dicitur enim aliquis habere conscientiam inquinatam, quando alicujus inquinationis sibi est conscius... Et secundum hoc conscientia inquinata mundari dicitur, secundum quod aliquis. qui fuit sibi conscius prius peccati, postmodum scit se esse a peccato mundatum; et ita dicitur habere conscientiam puram. Est enim eadem conscientia quae prius immunda est, et postea munda; non quidem ita quod conscientia sit subjectum munditiae et immunditiae; sed quia per conscientiam examinantem utrumque cognoscitur: non quod sit idem actus numero quo prius sciebat se esse immundum, et post mundum scit se esse, sed quia ex iisdem principiis utrumque cognoscitur, sicut dicitur eadem consideratio, quae ex iisdem principiis procedit.* (Quaest. de Verit. Q. 17. de Consc. A. 1. ad 2. et 3.).

ARTICULUS SECUNDUS

De variis conscientiae distinctionibus in ordine ad operandum.

798. — Quoniam vero judicium, seu *dictamen* intellectus practici circa moralitatem alicujus actionis in particulari, diversis potest subjacere conditionibus, hinc moralistae diversos conscientiae status, sive modos, quos etiam species conscientiae appellant, distinguere solent.

Et 1. dicunt aliam esse conscientiam *rectam*, aliam *pravam*.

Conscientiam *rectam* appellant eam, quae de actionis moralitate debite judicat secundum rationis lumen sincerum, et incorruptum. Dicitur haec etiam conscientia *vera*, in quantum ex principiis veris dictat de actionis moralitate, quod est revera dictandum.

Conscientiam *pravam* denominant eam, quae de actionis moralitate judicat non secundum rectae rationis praescriptum, sed secundum libitum, et secundum principia corrupta.

Non idem praecise sonat nomen *conscientiae pravae*, et nomen *conscientiae falsae*, seu *erroneae*. *Falsa*, seu *erronea* dicitur *conscientia*, quae ex principiis falsis, assumptis ut veris, dictat circa moralitatem actionis quod non est veritati conforme. *Conscientia prava* dicitur ea, quae falsum dictat ex perversa animi propensione in malum.

2. Dicunt aliam esse conscientiam *certam*, aliam *dubiam*.

Conscientia certa dicitur quando judicium de moralitate actionis ita fertur, ut excludatur omnis rationalis formido de opposito.

Conscientia dubia dicitur esse quando intellectus manet suspensus, et fluctuat inter duo judicia opposita circa moralitatem actionis, vel quia pro utraque parte apparent aequales rationes; vel quia ex neutra parte apparet ratio sufficiens ad judicandum. In utroque autem casu, videtur dicendum, quod proprie, et stricte loquendo, ea, quae dicitur conscientia *dubia,* non est revera conscientia, quia non est judicium definitivum, quale requiritur ad habendam *conscientiam* proprie dictam.

3. Dicunt aliam esse conscientiam *probabilem,* aliam *improbabilem*.

Conscientia *probabilis*, seu *opinativa* dicitur ea, quae judicat de moralitate actionis secundum rationes verisimiles, quae non sunt adeo evidentes, ut absolute excludatur omnis ratio formidinis de opposito.

Improbabilis vero dicitur *conscientia,* quae judicat de moralitate actionis nullo innixa rationabili motivo. Quae, ut quis-

que videt, proprie loquendo non est appellanda *conscientia:* quod enim judicium esse potest, ubi nullum habetur rationabile motivum ad judicandum?

Porro quantum ad conscientiam *probabilem*, sive *opinativam* considerandum est, quod *probabilitas* non semper eodem gradu continetur, et alia major, alia minor haberi potest. Unde sub hac ratione licet distinguere conscientiam plus, minusve *probabilem:* hoc tamen pacto ut *probabilitas* vere talis habeatur, qua datum sit rationabiliter judicium *practicum* efficere cum assensione mentis, quae etsi firma ineluctabiliter non sit, tamen prudenti argumento innitatur.

4. Distinguunt conscientiam in *scrupulosam*, et *laxam*, sive *latam*.

Conscientia *scrupulosa*, dicitur ea quae inanibus et contemnendis rationibus implicatur in judicando, et laboriosa anxietate premitur suspicando ibi esse malum, ubi revera non est. *Scrupulus* enim dicitur metaphorice a *scrupo*, qui est lapillus asper subintrans calceum incedentis, et ipsum non tam laedens, quam molestans, gressumque remorans; unde *scrupulus* nihil aliud est, quam levis, et inanis quaedam ratiuncula occurrens de malitia actionis, cujus solutio non apparet, et inde agitatur animus timens culpam, ubi culpa non est.

Conscientia *lata*, sive *laxa* appellatur ea, quae levibus, et insufficientibus motivis judicat non esse *malum*, ubi revera *malum* est.

Ut quisque videt tam conscientia *scrupulosa*, quam conscientia *laxa* non merentur proprie nomen conscientiae, nisi in quantum reducuntur ad speciem *conscientiae erroneae*, quae et ipsa, stricte loquendo, non est conscientia, quia est *falsa conscientia*.

799. — Hisce positis, statuitur veritas quod homini in nullo casu licet agere contra conscientiae dictamen, et quod aliquando etiam actio, quae fiat secundum conscientiae dictamen potest esse mala.

Quod homini in nullo casu liceat agere contra conscientiae dictamen, seu quod actio quaevis, quae fiat contra conscientiam sit *mala* in quocumque casu, recognoscitur ex hoc, quod ille, qui vult agere contra conscientiam, jam habet voluntatem discordantem a sua ratione, quae discordantia importat quamdam *contradictionem* in homine, contra naturalis legis praescriptum, secundum quod intelligitur servanda in homine ordinata suarum facultatum consensio; et voluntas non debet fieri rebellis in directionem, quae ei derivat a judicio rationis.

Aliis verbis haec eadem veritas demonstrari solet dicen-

do quod: Ille, qui agit contra conscientiam, jam habet voluntatem offendendi legem, seu male agendi: sed qui habet voluntatem offendendi legem, seu male agendi, hoc ipso offendit legem et male agit; quia est contra legem velle legem offendere, et est male agere velle male agere. Ergo quotiescumque homo vult agere contra conscientiam, hoc ipso male agit. Et cum in nullo casu liceat homini agere male, intelligitur quod in nullo casu licet homini agere contra propriam conscientiam.

800. — Quae doctrina intelligenda est applicabilis non solum in casu, quo homo gerit conscientiam *rectam*, et *veram*, sed etiam in casu, quo quis laboret conscientia *falsa* (quam reputat *veram*), quia etiam in hoc casu, qui agit contra *conscientiam*, jam agit cum voluntate male agendi, et hoc ipso agit *male*.

Considerandum enim est quod judicium *conscientiae*, est veluti regula, et norma proxima, seu quaedam *lex practica*, quae in particulari obligat ad agendum secundum suum dictamen, et non contra; quo sensu dicitur, quod *conscientia ligat*. Ille autem, qui agit contra dictamen conscientiae quod reputat *verum* (etsi in facto sit *falsum*), jam gerit voluntatem discordantem a judicio rationis suae, ligamen conscientiae spernit, et ponit contradictionem in semetipso, quam lex naturalis reprobat; ideoque agit *male*. Ergo qui agit contra *conscientiam* agit *male*, etiam in casu, quo conscientia sit *falsa*: ergo in nullo unquam casu licet agere contra conscientiam.

801. — Ast vero evenire etiam potest (sicuti enunciavimus) ut actio, quae fiat secundum conscientiae dictamen sit *mala*.

Hoc autem verificatur in casu, quo quis inexcusabiliter laborat conscientia *falsa*, et secundum tale *falsum dictamen* agit aliquid putans illud esse legi conforme, quod est legi contrarium.

Quoniam vero hujusmodi conscientiae *falsitas* provenire debet ex quadam *ignorantia*, qua quis in actu practico non novit, vel non advertit contrarietatem actionis ad legem; ideo intelligitur haec ejus actio esse *mala*, in quantum intelligitur esse inexcusabilis talis sua *ignorantia*. *Inexcusabilis* est autem *ignorantia* quando est aliquo modo volita, sive *directe*, ut cum actus voluntatis alicujus fertur ad volendum ignorare quod sciendum est; sive *indirecte*, ut cum quis per negligentiam non vult ea considerare quae considerare tenetur, et sic ignorat.

Igitur qui laborat conscientia inexcusabiliter *falsa* circa aliquid invenitur in tali casu, ut *male* operetur tam si agat *secundum* suam conscientiam (quia jam actio ejus est volun-

tarie *mala* ex ignorantia male volita), quam si agat *contra* suam *conscientiam* (quia agere contra conscientiam est semper malum, etiam quando conscientia sit *falsa*).

802. — Quomodo ergo se gerere debet ille, qui in tali statu *falsae conscientiae* se constituit? Num dicendus erit positus in inevitabili necessitate *male* operandi?....

Huic interrogationi respondemus Angelici Doctoris dictis, qui sequenti modo loquitur: *Dicendum quod, sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi; ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur; sicut supposito, quod aliquis quaerat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit. Nec tamen est perplexus; quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis, vel conscientiae, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate: nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis, et voluntaria.* (S. T. P. 1. 2. Q. 19. A. 6. ad 3.).

Ex quibus verbis colligitur quod ille, qui in aliquo casu laboret conscientia *falsa* ex ignorantia *voluntaria*, reperitur quidem in quadam necessitate male operandi, sed non in necessitate *absoluta*, quia ex ejus voluntate est quod tali *falsitate* conscientia ejus laboret; unde, absolute loquendo, est in ejus potestate evitare *malam* operationem, quia est in ejus potestate *ignorantiam* tollere, quam ipse voluit; et ideo debet *ignorantiam* deponere, et *veram* sibi constituere conscientiam, *secundum* quam agere bene sibi datum erit.

Quod si supponamus ei nullo modo occurrere advertentiam de debito vincendi ignorantiam, ita ut omnino absque sua negligentia, et voluntate accidat ut ignoret: tunc ejus *actio* ex defectu necessariae cognitionis amittit naturam *actionis* voluntariae; et sub hoc respectu excusabitur ut non sit mala: *malum* enim, et *bonum* locum non habet, ubi deficit ratio *voluntarietatis*.

803. — Quid vero dicendum de eo, qui conscientiam gerit *dubiam?* Licebit ne ei *secundum* ipsam, aut *contra* ipsam agere?....

Respondendum putamus, quod, cum conscientia *dubia* proprie loquendo, uti supra innuimus, non sit *conscientia*, quia non est proprie *judicium*, sed suspensio quaedam mentis inter unum judicium et aliud oppositum, homini non licebit agere neque *contra*, neque *secundum* conscientiam *dubiam*, quia ageret absque *conscientia*, videlicet absque *judicio* dictante in particulari de moralitate actionis; et actio emitteretur non rationabili modo.

Unde qui habet conscientiam *dubiam* circa aliquid, incumbere debet ad suam conscientiam *certificandam*, ut inde efficere possit rationabile judicium *practicum*, secundum quod agat.

804. — Quod si, libratis undique momentis, non possit ratio ad talem devenire judicii certitudinem, quae absolute, et per se omnem formidinem de opposito excludat, poterit tamen, rationibus saltem ab extrinseco invocatis, recognoscere in quam partem prudenter inclinari queat, et judicium practicum efformare, secundum quod rationaliter agere datum sit. Quo in casu habebitur ea, quae dicitur *conscientia probabilis* consistens in quodam *judicio* de actionis moralitate, quod quidem non excludit, speculative loquendo, possibilitatem de opposito, sed in casu *practico* dictat ex prudenti motivo illud, quod absque temeritate teneri potest tamquam rectum.

Hujusmodi autem *probabilitas* poterit esse, uti supra indicatum est, majoris, vel minoris ponderis, et gradus. Cum tamen naturam *probabilitatis* proprie dictae revera induat, sufficiens erit ad hoc ut secundum ipsam rationabiliter quis agat in iis casibus, in quibus certitudo proprie talis obtineri non potest. Nec putandum est quod homo, dum gerit conscientiam *probabilem*, inveniatur in eo ipso casu, in quo invenitur qui laborat conscientia *dubia* proprie dicta; etenim conscientia probabilis convenit quidem cum conscientia *dubia* in hoc, quod non excludit *speculative* loquendo, omnem formidinem de opposito; sed a conscientia *dubia* maxime differt, in quantum conscientia dubia proprie dicta nullum importat judicium, sed suspensionem et perplexitatem mentis inter judicia opposita; conscientia vero *probabilis* est judicium determinatum et positivum circa moralitatem actionis, quod quamdam *certitudinem* obtinet; non quidem *absolutam*, ut dici solet, et metaphysicam in ordine *speculativo*, sed *moralem*, ut ajunt, et *practicam*, prudentiae regulis fundatam.

805. — Quomodo autem se gerere quis debeat ad aestimandum motiva, quae *probabilem* conscientiam circa aliquid inducere possunt, et ad arbitrandum quae major, vel minor in casibus occurrentibus sit diversarum rationum vis, aut quae melior ars in delectu argumentorum, et sententiarum, quae ab extrinseca sapientiorum auctoritate desumi possunt ad *probabilitatis* pondus determinandum, nostrum non est definire; et Theologorum moralium studio et judicio omnino relinquendum putamus.

CAPUT QUARTUM

ARTICULUS PRIMUS

De distinctione actuum humanorum ratione moralitatis.

806. — Ex iis omnibus, quae jam exposuimus, circa legem in genere, et circa judicium *practicum* applicativum legis ad actiones in particulari consideratas, facile recognoscitur quomodo consistat illa humanarum actionum distinctio, quam in ipso initio dicendi de ipsarum actionum moralitate statuimus, affirmantes quod aliae actiones humanae sunt *bonae*, et aliae sunt *malae*: *bonae* scilicet dicendae erunt illae, quae sunt legis ordinationi conformes, et ex recto mentis judicio fiunt: *malae* autem illae erunt appellandae, quae a legis ordinatione sunt difformes, seu ex non recto animi judicio procedunt.

807. — Quaestio autem inter Auctores agitur, num aliqua actio humana dari possit, quae nec *bona*, nec *mala* sit, sed *indifferens*.

Quidam simpliciter affirmant nullum posse dari actum humanum *indifferentem*, sed necessario actum quemcumque esse vel *bonum*, vel *malum*, in quantum necessario vel est conformis legi, vel ab ea difformis; et ex hoc vel est *bonus*, vel *malus*.

Alii simpliciter dicunt dari actus quosdam, qui revera *indifferentes* sunt, quatenus nec dici possunt legi conformes, nec ab ea difformes, quia ordinationi legis manent quasi extranei, in quantum de ipsis lex nihil disponit, ideoque neque *boni*, neque *mali* sunt aestimandi. Tales putant esse ex. gr. actum ambulandi, actum levandi festucam de terra, actum pulsandi musicum instrumentum, etc.

Alii vero secundum sententiam Angelici Doctoris distinguunt inter actum humanum consideratum simpliciter secundum suam *speciem*, et actum humanum consideratum in *individuo*. Et affirmant dari quidem actus humanos, qui secundum speciem considerati, sunt *indifferentes*, et non sunt neque *boni*, neque *mali*: nullum autem dari posse actum humanum in *individuo*, qui sit *indifferens*; sed necessario actum quemcumque in concreta individualitate acceptum, esse vel *bonum*, vel *malum*.

808. — Ad intelligendum autem Angelici doctrinam circa hoc notare oportet, quod cum dicitur considerari actus aliquis

secundum suam *speciem*, significatur quod consideratur actus simpliciter in abstracto, in quantum est talis actus potius quam alius, et a caeteris distinguitur; ut ex. gr. *comedere* distinguitur a *scribere*, *ambulare* distinguitur a *blasphemare*, *blasphemare* distinguitur a *furari*, etc. Quando vero dicitur considerari actus in *individuo* significatur quod consideratur actus in particulari determinatus in quantum est procedens ab ista vel illa determinata persona, hoc vel illo tempore, hac vel illa animi dispositione, in hoc vel illo loco; uno verbo cum omnibus singularibus, et determinatis adjunctis.

Etiam notare oportet quod aliud est considerare actum aliquem in sua *entitate physica* praescindendo ab ejus relatione ad ordinem legis; aliud considerare actum in sua relatione ad ordinem legis: quo in casu dicitur considerari quantum ad suam *entitatem moralem*. Quapropter dum quaeritur hic, num actus aliquis possit esse *indifferens*, hoc est intelligendum de actu considerato in sua *entitate morali*, scilicet de ipso considerato in relatione ad ordinem legis.

809. — Sciendum est autem quod ordo legis non solum respicit actum consideratum in sua *specie*, quasi spoliatum individualibus adjunctis; sed immo, cum legis norma potius feratur ad regendos actus in quantum *practice* et in *particulari* emittuntur, ordo legis extenditur ad regulandum actum ipsum in *individuo* consideratum, singularibus suis conditionibus vestitum.

Et quoniam in *actu particulari* ponendo, praeter ipsam actus ponibilis *specificam* naturam, qua constituitur talis determinatus actus ab aliis specifice distinctus, concurrit *dispositio* animi agentis, et concurrunt *accidentia*, et *proprietates* particulares *individuantes*, sub quibus natura specifica actus actuatur; ea ferme ratione, qua in ponendo *homine individuo*, praeter naturam *specificam* hominis, qua homo constituitur in ratione hominis, concurrunt accidentia, et proprietates individuales, quibus natura specifica in singulari persona actuatur et individuatur: hinc est quod ad normam legis in actu quolibet *individuo* non solum est referenda natura *specifica* actus, sed etiam *dispositio* animi agentis, et *accidentia* sive particulares *conditiones*, sub quibus ille determinatus actus individuatur.

810. — Unde intelligendum est (ut ajunt communiter Auctores) quod *entitas moralis* actus cujusvis resultat ex tribus capitibus; nempe 1. ex ipsa *natura specifica* actus, qua est talis actus ab aliis specifice distinctus: 2. ex *dispositione* animi ponentis ipsum actum: 3. ex *adjunctis*, seu conditionibus particularibus, sub quibus actus individualiter constituitur.

Porro sciendum est, quod natura *specifica* actus, qua determinatur in propria ratione, et distinguitur ab aliis, resultat ex eo, circa quod actus versatur, quasi circa proprium objectum. Sic ex. gr. natura specifica actus *furandi* resultat ex hoc quod quis agit subripiendo rem non propriam, et natura specifica actus eleemosynae resultat ex hoc, quod quis agit subveniendo alterius indigentiae, etc. Quapropter dum dicitur actus aliquis considerari simpliciter quantum ad suam speciem, significatur idem ac cum dicitur actus considerari quantum ad suum *objectum*.

Deinde circa *dispositionem* animi, quam fert ille, qui actum aliquem emittit, notandum est quod nullum *ens intelligens* operatur juxta suam naturam, nisi *volens;* et quod *voluntatis* motus non habetur nisi in quantum voluntas aliquid sibi proponat ut consequendum. Illud autem in quod voluntas tendit ut consequendum dicitur *finis*. Quapropter actus humanus non habetur nisi in quantum homo agens aliquem *finem* in agendo sibi proponit. Et cum motus voluntatis sit in potestate voluntatis, potest voluntas et finem convenientem secundum legis normam in agendo prosequi, et potest etiam sibi pro arbitrio proponere contra legis ordinem aliquem *finem* consequendum ex sua actione, praeter finem actionis proprium; uti ex. gr. qui in elargiendo eleemosynam sibi proponeret *finem* captandi vanam gloriam.

Cum autem *motus* voluntatis in actu humano sit tamquam *formale principium*, unde actus habet esse actus *humani*, intelligitur quod ad determinandum *entitatem moralem* alicujus actus, praeterquam quod est consideranda *natura specifica* ipsius actus resultans ex objecto, circa quod actus versatur, considerandus etiam est *finis*, quem sibi proponit agens in illo actu emittendo.

Quantum vero ad accidentia et conditiones particulares individuantes, et adjuncta, quae intelliguntur attingere, et veluti supervestire naturam specificam actus dum producitur in concreta, et determinata sua individualitate, sciendum est quod hujusmodi appellantur ipsius actus *circumstantiae*. *Quod nomen* (ait Angelicus) *ab his, quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicendae sunt*. (S. T. P. 1. 2. Q. 7 A. 1.).

Solent autem hujusmodi circumstantiae septem enumerari, sequenti versiculo indicatae: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis cur, quomodo, quando. Considerandum est enim in actibus* (ait Angelicus), quis *fecit,* quibus auxiliis, *vel instrumentis fecerit,* quid *fecerit,* ubi *fecerit,* cur *fecerit,* quomodo *fecerit, et* quando *fecerit.* (Ibid. A. 3.).

811. — Quae *circumstantiae* etsi sint de ratione *accidentium*, et per se consideratae non pertineant ad substantiam actus, tamen conferunt ad hoc, ut actus inveniatur *conformis* ordini legis, vel ab eo *difformis;* tali modo ut aliquando ex sola circumstantia dependere possit conformitas, vel difformitas actionis ad legem; quatenus in aliquo casu circumstantia ita se habet ad actum, ut veluti transeat in conditionem intrinsecam *objecti* ad constituendam ipsam naturam *specificam* actus. Quod maxime intelligendum est de circumstantia indicata per *cur* sive *propter quid;* quae (ut ait Angelicus) est principalissima circumstantiarum, et valet ex se sola ad *specificandum* actum in relatione ad legem: cum aliae circumstantiae, communiter loquendo, possint haberi absque hoc, quod ipsae per se importent actus *specificationem*, et hoc modo, ut solummodo quamdam inducant intra determinatam *speciem* variationem modalem, sive accidentalem.

812. — Ratio autem qua circumstantia *propter quid* inter alias talem principatum obtinet, est in hoc, quod talis circumstantia consistit in dispositione voluntatis agentis, qua operando sibi praefigit aliquid obtinendum ut *finem,* et *motus* voluntatis in *finem* propositum se habet ad actum sicut *formale* principium; sub quo respectu ingreditur ipsam naturam *specificam* actus. Non tamen ex hoc amittit naturam *circumstantiae;* quia per se considerata ea dispositio animi agentis, cum sit intenta in finem distinctum, et diversum ab eo fine, qui *intrinsecus* est et *proprius* actionis, versatur extra naturam ipsius actionis; unde talis *finis* dicitur proprie finis *operantis*, non autem finis *operis.*

Et haec ipsa peculiaris ratio, qua circumstantia *finis* aliis circumstantiis praestat, motivum praebet ad hoc ut inter diversa *capita,* ex quibus desumenda est ratio *moralitatis* in actibus, assignetur *dispositio* animi agentis, tamquam principium quoddam distinctum ab *objecto*, et *circumstantiis* communiter dictis; quamvis absolute, et per se loquendo, ipse *finis operantis*, in quantum se habet ad actum ut *circumstantia* quaedam, sub ipsum circumstantiarum titulum reducibilis intelligatur.

813. — Itaque cum *bonitas* in genere loquendo consistat in *perfectione* convenienti, et *malum* consistat in *privatione*

convenientis *perfectionis;* cumque perfectio actus cujusque respectu ad ordinem legis secundum quam regulatur, non tantum ex sua nuda et *specifica* natura, sed etiam ex adjunctis et conditionibus particularibus, quibus subjacet, et ex dispositione animi, a quo procedit, dependeat; facile recognoscere est, quomodo ad bonitatem actus habendam requiratur ejus convenientia ad ordinem legis tam ex parte *objecti*, quam ex parte *circumstantiarum*, quam etiam ex parte *dispositionis* animi operantis; et quomodo ex defectu hujus, vel alterius ex tribus hisce indicatis capitibus, inducatur privatio perfectionis convenientis, quae importat quod actus sit malus. Ut sic ex. gr. ad obtinendam moralem *bonitatem* in actu eleemosynae requiratur et convenientia in ipsa *natura*, seu objecto actus, et convenientia quantum ad *circumstantias*, et convenientia quantum ad *finem*; et ad habendam *malitiam* in tali actu sufficiat inconvenientia etiam solum ex parte *finis operantis*; sicut si quis eleemosynam erogaret ad captandam vanam gloriam, vel alio fine inconvenienti sibi proposito discrepante a proprio fine actionis; aut etiam inconvenientia solum ex parte *circumstantiarum;* sicut si quis eleemosynam recto fine erogaret, sed loco, vel tempore indebito. Et ex alia parte ubi deficiat convenientia objecti, aut circumstantiarum, non valeat ad inducendam actus bonitatem convenientia finis; ita ut ex. gr. occisio innocentis semper sit actio mala, etiamsi fieret hoc *fine*, ut innocens citius, et certo beatitudinem aeternam consequatur, et a periculis spiritualibus evadat immunis.

Quae doctrina sequentibus manifestis principiis innititur:

1. *Bonum habetur ex integra causa.*
2. *Malum exurgit ex quocumque defectu.*

814. — Hisce positis, non difficile erit videre quo sensu accipienda sit sententia Angelici Doctoris affirmantis quod quidam sunt actus, qui secundum suam speciem sunt *indifferentes*, videlicet neque *boni*, neque *mali;* et quod nullus est actus secundum individuum, qui non sit vel *bonus*, vel *malus*.

Advertendum enim est quod secundum Angelicum dicitur actus consideratus in sua *specie* in quantum simpliciter consideratur quoad *objectum*, circa quod versatur, praescindendo a *fine* et *circumstantiis*, quapropter dum quaeritur, num actus aliquis possit dari *indifferens* secundum suam *speciem*, idem est ac quaeratur, num concipi possit objectum tale actus, quod non habeat ex se, et per se definitam et assignatam connexionem ad ordinationem legis. Considerare autem actum secundum individuum significat considerare actum aliquem coassumptis simul ejus *objecto*, *fine*, et *circumstantiis*. Qua-

propter cum quaeritur, num actus aliquis esse possit *indifferens* secundum individuum, idem est ac quaeratur, num actus aliquis esse possit, qui nullam habeat connexionem ad ordinationem legis neque ratione *objecti*, neque ratione *finis*, neque ratione *circumstantiarum*.

Itaque circa utrumque punctum audiendus est S. Doctor, qui, quantum ad primum sequenti ratione disserit: *Dicendum, quod actus omnis habet speciem ab objecto: et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem; sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem, quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis: sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi. Et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.* (S. T. P. 1. 2. Q. 18. A. 8.)

Quantum vero ad secundum haec habet: *Actus moralis non solum habet bonitatem ex objecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quae sunt quasi quaedam accidentia: sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum, vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali: si vero ordinatur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem: unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse, vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum, aut pedem) talis actus non est proprie loquendo moralis, vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione: et sic erit* indifferens, *quasi extra genus moralium actuum existens.* (S. T. Ibid. A. 9.)

ARTICULUS SECUNDUS

De obligatorio, et licito in actibus humanis.

815. — Cum lex *a ligando*, uti supra indicatum est, nomen habeat, facile quisque novit, quod homo sub legis directione et ordinatione ligamine quodam adstringitur ad actiones ponendas secundum legis praescriptum, et ad abstinendum ab iis actionibus, quae a legis praescripto dissonant.

Ligamen istud, seu *vinculum*, quo homo per legem adstringitur, appellatur legis *obligatio;* et actus humani, in quantum intelliguntur legis *obligationi* subjacere, dicuntur *obligatorii.*

Ex quo intelligitur, quomodo ex *obligatione* a lege imposita, derivatur in eum, qui subditur *legi*, illud, quod appellatur *officium*, videlicet *debitum* conformandi actiones suas ad legis normam.

Cum autem *vinculi*, seu *ligaminis* impositio non intelligatur applicabilis, nisi ubi supponatur *vis*, seu potestas entis ad se movendum secundum varias et diversas directiones (ad quid enim *vinculum* imponere, ubi ens supponatur immutabiliter fixum, aut determinatum ad aliquod?); recognoscere est quod lex proprie dicta imponibilis sit solum *entibus rationalibus*, in quibus est libertas arbitrii, et *potestas* se determinandi ad diversas et oppositas operandi rationes; ita ut per *legem*, arbitrii *libertas* cuidam determinatae directioni veluti adstringatur.

Equidem latiori quodam sensu etiam *regulae* et *normae*, quibus moventur, et gubernantur entia *irrationalia* appellari solent leges; et sic communiter dicuntur leges *physicae*, leges *naturales*, etc.; sed cum res *ratione carentes*, proprie loquendo, nullo dominio suarum operationum potiantur, et agant non quasi moventes se ad agendum, sed ab alio motae; recognoscitur quod *regulis* earum actionum non potest tribui nomen *legis* eo sensu, quo tribuitur *regulis* rationalibus entibus assignatis; sed illae dicuntur leges solum similitudinarie, idest secundum quamdam analogiae rationem.

816. — Considerandum est autem, quod etsi lex intelligatur ligare libertatem hoc modo ut, sicuti supra dicebamus, *rationales creaturae* in quantum sunt adstrictae vinculo legis, subjaceant officio, sive *debito* operandi secundum legis praescriptum; tamen intelligendum est quod vinculum legis non aufert naturam libertatis, et quod libertas sub ipsa legis or-

dinatione servat dominium actuum suorum; ita ut in ipso *officii* adimplemento exerceatur *dominium*, et *potestas* libertatis.

Jam vero potestas, qua intelligitur ens liberum esse praeditum circa actus suos in quantum in iis ponendis est *dominus*, appellatur *jus*.

Ex quo intelligere est quo sensu sit accipienda commendata illa definitio, qua dicitur *jus: Potestas secundum rationem*. Significat nempe definitio, quod *jus* consistit in *facultate*, qua ens rationale secundum ordinem naturae suae potest pro sua voluntate aliquid agere tamquam *dominus* operationis suae.

817. — Quoniam vero *dominium* proprie dictum importat ut qui dicitur *dominus*, in quantum est dominus, sit *independens* ab alio (aliter non esset revera dominus); intelligitur quod cum alicui enti tribuitur *jus* aliquod, quantum ad hoc ei tribuitur independentia et *potestas* agendi, quam nullum impedimentum debet offendere; siquidem *independentia* proprie non concipitur, nisi ubi intelligatur absoluta immunitas a contraria, et superiori potentia impediente.

Ex hoc non difficile videtur erui posse, quod cum solus Deus sit ens revera *independens* et *absolutum*, soli Deo competat *jus* habere; creaturis vero nullum jus conveniat siquidem creatura non potest non esse *dependens*.

Et revera, non defuit inter Philosophos qui asseruerit quod creatis entibus nullum *jus* competere potest, et quod creaturae rationales omni *jure* orbatae, solum *officiis obligantur*.

Ast vero etsi, absolute loquendo, creaturae, utpote essentialiter *dependentes*, *dominium* absolute dictum, et independentiam simpliciter talem sibi arrogare non possint; cum tamen ex alia parte verum sit, quod *creaturae rationales*, hoc ipso quod libertate sunt praeditae, naturali quadam *independentia* exornantur, et suorum actuum *dominio* potiuntur: recognoscere est, quod ea ratione qua affirmamus entia *rationalia* gaudere *libertate*, eadem ratione affirmare debemus ipsis non solum competere *obligationes*, et *officia*, sed etiam convenire posse *jura* et *facultates*, quodammodo *dominativas*.

Equidem *jura*, quae creaturis tribuenda intelliguntur, non possunt esse *absoluta*; quia quaecumque attributio desumit rationem a natura rei, ad quam dicitur, et esse rerum *creatarum* non est *absolutum*, sed *contingens*, et *relativum*; ideoque et ipsa *jura*, quae *creatis entibus* concedenda intelliguntur, nonnisi *relativa* esse possunt, et *secundaria*, dum considerentur in comparatione ad Deum, a quo creatura totaliter *dependet*.

818. — Hinc est quod, sicuti *libertas* creaturarum non est

absoluta *libertas*, quia lege, et ordine ad *supremum* ens intelligitur ligata, ideoque dicenda est *independentia* cum *dependentia* commixta; ita etiam *jura*, quae creaturis competunt non sunt *jura absoluta*, quia semper intelliguntur cum subordinatione ad *supremum* Dei *dominium*; sed *jura*, quae important *dominium* cum *subjectione* commixtum.

819. — Hinc etiam non difficile recognoscitur quomodo dijudicandum sit de ea quaestione quae agi solet, dum inquiritur, num idea *juris* praesupponatur logice ad ideam *officii*, an vero idea *officii* praesupponatur ad ideam *juris*.

Etenim si sermo sit de *jure absolute tali*, cum hoc importet supremum *dominium*, quod cujusvis modi *dependentiam* excludit, et soli Deo competit, jam intelligitur hoc tale esse *jus*, quod ideam *officii* nedum non praesupponit, sed necessario excludit: repugnat enim cogitare quod ens *absolutum* aliquo proprie dicto *officio* obligetur, sicuti repugnat cogitare quod ens *supremum* legi alicui subjaceat, et dependentia aliqua adstringatur.

Si vero sermo sit de jure *relativo*, seu *secundario*, quod creaturis competere diximus, recognoscitur quod quia creatura non intelligitur *libera* nisi simul etiam intelligatur *dependens*; et cum intelligitur *dependens*, intelligitur *simul dominio* actuum suorum praedita: *jus et officium* intelliguntur tamquam duo *correlativa*, quorum alterum in altero logice includitur.

Cum tamen concipiamus *officium* tamquam resultans ex *obligatione* per legem inducta, et cum legem nobis repraesentemus quasi *ligamen* quoddam libertati impositum, apparet quomodo, re sub hoc aspectu considerata, libertas quodam sensu praeintelligatur ad *obligationem* et *dependentiam*; et quomodo aliquo sensu dici possit idea *juris* anteverlere ideam *officii*.

820. — Nunc vero considerandum est, quod *lex* non de omnibus operabilibus eodem modo disponit et ordinat. Quaedam enim operationes sunt, quas lex omnino reprobat, ita ut qui eas agere velit, rebellis in legem constituatur; ut ex. gr. *blasphemare*. Quaedam sunt, quas lex faciendas imponit, ita ut qui eas omittat fiat in legem rebellis; ut ex gr. *Deum diligere*. Quaedam autem sunt, de quibus lex videtur nihil disponere, ita ut liberum maneat eas ponere, vel non ponere pro arbitrio absque legis offensione; ut ex. gr. *ambulare*, vel *loqui*, etc.

Abstinere ab iis actionibus ponendis, quas lex reprobat est *obligatorium*: et quantum ad hujusmodi actiones lex dicitur eas *prohibere*.

Etiam *obligatorium* est eos ponere actus, quos lex facien-

dos praescribit; et quantum ad hos actus lex dicitur eos *praecipere*, vel *imperare*.

Ubi vero non verificatur *prohibitio*, nec *praeceptum* legis intelligitur non esse *obligatio* proprie dicta.

821. — Sicuti autem praecipui, et fundamentales legis actus hi duo sunt, nempe *praecipere*, et *prohibere*, praecipere bonum, prohibere malum: juxta duplicem istum respectum distinguendi apparent duo ordines actionum, quae sub obligationem non cadunt; quatenus aliae intelliguntur exemptae ab obligatione hoc sensu quod non sunt lege *praeceptae*, et aliae intelliguntur ab obligatione exemptae hoc sensu quod non sunt *prohibitae*.

Quaedam enim actiones sunt, quae etsi, absolute loquendo, non sint malae quia non opponuntur legi quantum ad legis praescriptum, tamen quodammodo a legis ordine recedere videntur in quantum recedunt a *perfectiori* modo legis adimplendae. Et hujusmodi actiones dicuntur licitae, idest non prohibitae, quatenus non est obligatio abstinendi ab iis ponendis. Lex autem respectu ad eas dicitur eas *permittere*.

Aliae autem sunt actiones tales, quae etsi non sint a lege imperatae quatenus, absolute loquendo, non sunt necessariae ad legis praescriptum simpliciter servandum, tamen quodammodo sub legis ordinem cadunt, in quantum conferunt ad *meliorem* modum legis perficiendae. Et hujusmodi actiones dicuntur *supererogatoriae*, quia quasi ulteriorem gradum perfectionis superaddunt adimplemento legis simpliciter dicto. Lex autem respectu ad tales actiones dicitur eas *consulere*. Quae si ad gradum eminentiorem perfectionis eleventur, appellari solent actiones *heroicae*.

822. — Ex his dictis, non difficile est recognoscere, quid sibi vult proprie dictum *licitum*, et quid *obligatorium* in actibus humanis.

Licitum scilicet, sive *licitudo* intelligitur de illis actibus, qui legis praescripto non *prohibentur*, sed per quamdam quasi legis indulgentiam *permittuntur*, etsi quodammodo a *perfectiori* legis adimplendi modo recedere videantur.

Obligatorium autem, sive *obligatio* dicitur de iis actibus, qui sub legis praescripto cadunt, vel quatenus lex *praecipit* eorum positionem, vel quatenus *prohibet* eos poni; ex quo intelligitur duplex *obligationis* respectus, secundum quod vel adstringit ad aliquem actum ponendum, vel ad abstinendum ab alicujus actus positione.

Recognoscitur autem quod omne id quod est *obligatorium* est etiam *licitum*, in quantum intelligitur non esse *prohibitum*, dum est *praeceptum*.

Etiam illud quod est *supererogatorium* intelligitur esse *licitum*, quatenus cum sit conforme legis ordini, immo meliorem hujus ordinis perfectionem importet, nulla legis prohibitione interdicitur; immo vero ipsius legis intentu commendatur. Non autem e converso affirmari potest quod omne *licitum* sit etiam *obligatorium;* quia ex hoc quod aliquid non est lege *prohibitum* non infertur quod sit lege praeceptum.

Considerandum est autem quod, etsi simpliciter loquendo, ad *meliorem* modum legis excolendae homo non teneatur ex rigorosa et proprie dicta obligatione, quatenus *obligatio* proprie talis extenditur solum ad ea, quae se habent *essentialiter* ad legis adimplementum, minime vero ad ea, quae se habent quasi *accidentaliter*, uti est perfectio *supererogationis*, tamen intelligendum est, quod homo aliqua *obligatione* minus rigorose dicta tenetur etiam ad *meliorem* perfectionem excolendam, in quantum tenetur talem *perfectionem* non spernere, immo etiam tenetur eam sibi procurare prout ei convenit secundum circumstantias, in quibus versatur; unde etiam illud, quod simpliciter loquendo est *supererogationis*, et a lege non *praecipitur*, sed *consulitur*, dici potest sub quadam generica, et minus stricte dicta *obligatione* cadere, in quantum homo habet quamdam *obligationem* ad excolendum quod *melius* est; secundum illud Angelici dictum quod: *Omnes tam religiosi, quam seculares tenentur aliqualiter facere quidquid boni possunt: omnibus enim communiter dicitur:* Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare. *Est tamen aliquis modus hoc praeceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status: dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum.* (S. T. P. 2. 2. Q. 186. A. 2. ad 2.)

823. — Ex quo etiam recognoscitur quod facere illud, quod est simpliciter *licitum*, et minus conducens ad *perfectiorem* legis observantiam, est quodammodo recedere a legis intento, secundum quod ad *meliorem* perfectionem excolendam aliqualiter obligamur; non est autem deficere ab *obligatione* proprie dicta, nec est agere contra legem: unde non est *malum*, quando non fiat ex perfectionis contemptu; immo idipsum potest ex peculiari circumstantia in hoc, vel illo casu esse *melius*, et aptius ad perfectionem alicujus in particulari, quam id, quod per se et simpliciter loquendo est *perfectius;* secundum quod ait Angelicus, quod *consilia evangelica, quantum est de se, sunt omnibus expedientia ad meliorem perfectionem: sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expe-*

dientia non sunt; quia eorum affectus ad haec non inclinatur. (S. T. P. 1. 2. Q. 108. A. 4. ad 1.).

824. — Porro notandum est quod ea, quae secundum legem naturalem per se consideratam non sunt simpliciter *obligatoria,* et manent in ordine vel merae *licitudinis,* vel *supererogationis,* aliquando inveniuntur constituta *obligatoria,* vel ex aliqua peculiari circumstantia, in qua quis versatur; uti cum aliquis ex. gr. rem per se *licitam* agere non posset sine scandalo pusillorum, aut cum quis in tali casu reperitur, ut nisi proximo succurrat impendendo aliquid etiam non sibi superfluum, proximus pereat: vel ex praecepto legis *positivae* divinae, aut humanae; ita ut qui contra istam *obligationem* agat, offendat legem positivam, et inde offendat etiam legem *naturalem,* in quantum lex *naturalis* obligat ad legis *positivae* observantiam.

825. — Et ex hoc est quod communiter apud Auctores admittitur actionum humanarum distinctio 1. in eas quae sunt *praeceptae,* quia *bonae,* aut *prohibitae,* quia *malae:* 2. in eas, quae sunt *bonae,* quia *praeceptae,* aut *malae,* quia *prohibitae.*

Illae autem, quae ad posteriorem istam categoriam spectant appellari etiam solent actiones per se *indifferentes,* in quantum per se consideratae respectu ad legem *naturalem* non sunt *praeceptae,* neque *prohibitae:* quod intelligendum est juxta doctrinam supra expositam, ubi diximus, quasdam esse actiones, quae secundum *speciem* sunt *indifferentes,* hoc tamen pacto, quod secundum *individuum* non sunt *indifferentes;* quia vel lex aliqua *positiva* de ipsis disponit, vel saltem ex *intentione,* et *fine* operantis rationem bonitatis, aut malitiae necessario induunt.

CAPUT QUINTUM

ARTICULUS PRIMUS

De habitibus. De virtutibus.

826. — Nomen *virtutis* per se simpliciter, et communiter sumptum, significat idem ac *potentia,* seu *facultas* ad aliquid.

Quod homo *virtute,* seu *potentia* ad operandum juxta suam naturam sit praeditus, nemo in dubium vocare potest, nisi velit evidentiae manifestissimae repugnare, qua patet hominem esse natura sua *activum,* seu *operativum.*

Pura autem et nuda *potentia* ad operandum non constituit in homine *virtutem* proprie dictam. Considerandum est

enim quod *facultates*, et *potentiae* humanae, utpote *libertate* arbitrii informatae, quamdam veluti indifferentiam, et indeterminationem ferunt erga multa et diversa; quapropter ad hoc ut in determinatam agendi formam facilius, et expeditius inclinentur potius, quam in aliam, requiritur quaedam quasi superaddita dispositio, seu inflexio, qua ad illam moveantur. Haec autem ulterior, et facultati superveniens dispositio requisita ad *facilem et promptam* alicujus modi actuum executionem dicitur *habitus*.

Qui *habitus* cum ipso frequenti et constanti alicujus generis actuum exercitio acquiratur, dicitur *habitus acquisitus*. Cum autem Deus, utpote humanarum potentiarum supremus auctor et moderator, virtute sua dispositionem convenientem facultatibus nostris impertiat ad actus alicujus generis facile et expedite ponendos, ista specialis dispositio a Deo impertita, in quantum non est nostro studio, et operatione comparata, dicitur *habitus infusus*. Quoniam vero *habitus infusus*, quatenus a Deo impertitur ex speciali suo dono praeter naturalium virium potestatem, et exigentiam, est quid supra naturae nostrae ordinem elevatum: dicitur etiam habitus *supernaturalis*. Sicuti dicendus est habitus *supernaturalis* habitus a Deo *infusus* ex hoc quod per ipsum, facultates nostrae naturales elevantur supra proprium ordinem, et fiunt capaces talium actionum, ad quas sine speciali hac elevatione pertingere non possent.

827. — Itaque nomine *virtutis* proprie dictae, significatur non mera et nuda facultas operandi, sed significatur quaedam perfectio facultatis, qua ipsa facultas redditur *prompta et expedita* ad suos actus ponendos. Cum autem perfectio semper et solum dicatur haberi, ubi rectus servatur rerum ordo; intelligitur quod virtus non est, nisi sit inflexio et dispositio facultatis ad suos actus ponendos secundum ordinem sibi convenientem: unde *virtus* in genere definiri potest: *Habitus, seu dispositio constans ad recte operandum*, sive *ad operandum secundum ordinem convenientem*.

828. — Considerandum est autem quod cum in humana natura, prout est *rationalis*, duplex distinguatur facultas, nempe *intellectus*, et *voluntas*; et cum utrique ex istis facultatibus conveniat perfici per habitus ad facilem et expeditam propriorum actuum executionem; duplicis ordinis virtutes sunt distinguendae: ita scilicet ut *habitus* perficiens, in quantum est perfectivus *intellectus speculativi*, vel *practici* ad recte judicandum, dicatur virtus *intellectualis*; in quantum vero habitus perficiens est perfectivus *voluntatis*, eam inflectens ad recte se movendum, dicatur proprie virtus *moralis*; desumpto nomine

a *more*, secundum quod *mos* tribuitur voluntati, cujus est movere ad operandum.

Quoniam vero *voluntatis* proprium est prosequi in suis operationibus *bonum*, sicuti intellectus est cognoscere *verum*, intelligitur quod *virtus moralis* perficiens voluntatem debet consistere in habitu, seu dispositione voluntatis ad operandum bonum. Unde virtus *moralis* proprie dicta definitur: *Animi constans dispositio ad faciendum bonum*. Dicitur autem dispositio *constans*, quia *virtus*, uti jam explicavimus, est quidam *habitus*; habitus autem non uno, vel altero actu constituitur, sed permanenti animi inflexione ad cujusdam modi actus exercendos.

829. — Virtutes *intellectuales* quinque enumerari solent, quarum tres ad intellectum *speculativum* spectant; et aliae duae ad intellectum *practicum*.

Virtutes intellectus *speculativi* sunt 1. *intelligentia*; 2. *sapientia*; 3. *scientia*.

Virtutes intellectus *practici* sunt 1. *prudentia*, 2. *ars*.

Cum enim virtus *intellectualis* perficiat intellectum in ordine ad *verum*, vel illum perficit ad verum pure speculandum, vel ad verum considerandum in ordine ad operationem. Si primum: vel perficit ad speculandum verum per se notum; et sic est *intelligentia*, quae perficit intellectum ad cognoscenda prima principia per se et immediate nota. Vel perficit ad verum speculandum, quod non est per se notum, sed ex aliquo noto deducibile. Perfectio autem intellectus ad deducendum, et recognoscendum aliquid per causas altissimas et universales est *sapientia*, perfectio vero ad aliquid deducendum per causas minus universales, et magis proprias est *scientia*. Si vero secundum: vel perficit ad verum considerandum in ordine ad aliquid in singulari *factibile*, idest exterius exequendum, et est *ars*; vel perficit ad verum considerandum in ordine ad aliquid in singulari *agibile*, idest *interiori* animi motu prosequendum, et est *prudentia*.

830. — Quae distinctio inter *artem*, et *prudentiam*, ut quisque videt, fundatur in distinctione quae ponitur inter *facere*, et *agere*. Ponitur autem discrimen inter *facere*, et *agere* in hoc quod facere dicitur ad significandam operationem, quae transit extra subjectum operans, et immutat rem exteriorem, ut est *aedificare*, *secare*, etc.; *agere* autem dicitur ad significandam actionem, quae manet, expleturque in ipso subjecto operante; ut est *velle*, et *intelligere*.

831. — Virtutes morales *plures* enumerabiles inveniuntur, quae tamen omnes ad *quatuor* principales sunt reducibiles. Istae autem quatuor sunt 1. *prudentia*, 2. *justitia*; 3. *for-*

titudo; 4. *temperantia*; quae etiam proprio nomine appellari solent virtutes *cardinales*, ad indicandum, quod se habent ad caeteras omnes *morales* virtutes tamquam earum *principium*, et *fundamentum*.

832. — Ne quis autem mirari velit quod prudentia inter *morales* virtutes locum teneat, quando supra dictum est *prudentiam* esse virtutem *intellectualem*.

Etenim in primis notandum est cum D. Thoma, quod *prudentia* duplici modo accipi potest, scilicet vel secundum *essentiam* suam, qua est perfectio *intellectus*, et quantum ad hoc est virtus *intellectualis*; vel secundum *materiam*, ad quam determinatur, et quantum ad hoc est virtus *moralis*, quia perficit *voluntatem* quoad *agibilia*.

833. — Deinde etiam considerare oportet (juxta illud quod non semel supra notavimus de intima unione inter intellectum, et voluntatem) quod etsi virtutes intellectuales distinguendae sint a virtutibus *moralibus* proprie dictis secundum distinctionem quae est inter *intellectum*, et *voluntatem*; tamen non est putandum quod virtutes unius ordinis debeant consistere separatae a virtutibus alterius ordinis. Immo vero (uti advertit S. Thomas) quamvis aliqua specialis virtus *intellectualis* esse possit in aliquo sine aliqua alia speciali virtute *morali*, et etiam e converso aliqua specialis virtus *moralis* haberi possit absque speciali aliqua virtute intellectuali; tamen impossibile est esse virtutem *moralem*, quam non comitetur virtus *intelligentiae*, et *prudentiae*, et impossibile est esse virtutem intellectualem *prudentiae*, quam non comitetur voluntatis dispositio ad operandum secundum rectum ordinem; quod est proprium virtutis *moralis*.

834. — *Prudentia* definiri solet: *recta ratio agibilium*.

Justitia definitur: *constans animi dispositio ad tribuendum cuique suum*.

Fortitudo definitur: *considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio*.

Temperantia definitur: *recta animi dispositio circa usum rerum delectabilium secundum sensum*.

Animadvertendum est autem tres distingui potentiales *prudentiae* partes, seu potius virtutes particulares eidem adnexas, aut eamdem constituentes pro tribus ejusdem muneribus, nempe *bene consultare*, *bene judicare*, *bene praecipere*.

Earum prima dicitur graeco nomine *eubulia*, (εὐβουλία) quatenus est rectitudo consilii: secunda dicitur *synesis*, (σύνεσις) quatenus est rectitudo judicii, tertia dicitur *gnome*, (γνώμη) quatenus est rectitudo praecepti a singulari et extraordinaria judicii perspicacia orta.

Praeterea prout recta ratio agibilium supponit necessario cognitionem praeteritorum, et futurorum praevisionem, ac inquisitionem sententiarum hominum sapientiorum, proptamque mediorum inventionem, nec non horum omnium efficacem ad casus particulares occurrentes applicationem; octo prudentiae veluti integrales partes, et subordinatae virtutes solent assignari; videlicet 1. *memoria*; 2. *intellectus*; 3. *docilitas*; 4. *solertia*; 5. *ratio*; 6. *providentia*; 7. *circumspectio*; 8. *cautio*.

835. — *Tribuere unicuique suum*, quod *justitiae* proprium est, non aliud importat, nisi ut homines invicem praebeant secundum convenientem aequalitatem, et proportionem ea, quae ex rationis praescripto, cuique respective sunt debita.

Cum autem homines inveniantur constituti inter se in societate, quae est quoddam corpus ex pluribus membris coalescens, triplex intelligitur habitudo inter homines, non secus ac inter membra corporis naturalis. Primo enim homo dicit habitudinem ad alium hominem tamquam ad compartem, et membrum ipsius corporis. Secundo intelligitur habitudo totius corporis socialis ad singula membra in particulari considerata. Tertio concipitur habitudo singulorum membrorum particularium ad totum corpus sociale.

Hinc triplex justitiae species distinguitur; nempe 1. *commutativa*, quae dictat quid rependendum, quid praestandum inter hominem et alium hominem quando spectentur simpliciter ut compartes ejusdem corporis socialis; 2. *distributiva*, quae dictat quid rependere, et praestare teneatur corpus sociale respectu ad singula sua membra, quantum ad distributionem dignitatum, honorum, munerum, bonorumque, quorum dispensatio pro singulorum meritis, et aptitudine est regulanda; 3. *legalis*, sive *generalis* quae dictat quid singula membra corporis socialis erga ipsum sociale corpus rependere, et praestare tenentur; ut tributa solvere, publico ordini servando incumbere, etc. (*)

Justitiam comitantur aliae virtutes, veluti ejusdem partes, sive derivationes; ut 1. *religio*, seu exhibitio cultus debiti Deo, 2. *pietas*, seu obsequium, ac veneratio parentum, vel patriae;

(*) Justitia distinguitur etiam in *praemiativam* et *punitivam*, quatenus dirigit dispensationem praemiorum et poenarum pro meritis. In utraque autem ista justitiae specie participatur ratio justitiae *commutativae*, et *distributivae*; *commutativae* quidem quatenus praemia et poenae pro meritis ex debito rependuntur non habita ratione conditionis, dignitatis, et status personarum, quibus applicantur; *distributivae* vero, quatenus praemia et poenae determinantur diversimode pro diversa meritorum et culparum ratione, attenta diversa conditione, dignitate, et attento diverso statu personarum, ad quas referuntur.

quae cum exerceatur erga superiores, seu personas in dignitate constitutas, dicitur 3. *observantia*, 4. *obedientia*, seu subjectio superioribus, et legibus; 5. *gratia*, vel *gratitudo*, quae exhibet benefactoribus grati animi sensus; 6. *vindicatio*, quae laesae justitiae reparationem per poenam peccantis, absque male ulciscendi animo, respicit; 7. *veracitas*, qua exhibetur signis extrinsecis quod revera in animo est; 8. *amicitia*, in mutua affectuum unione fundata, et orta ob similitudinem naturalium donorum, vel virtutum, minime autem vitiorum; foret namque *vinculum Satanae*; 9. *liberalitas*, seu rationabilis abundantia in rerum suarum exhibitione indigentibus.

836. — *Fortitudini* adnexae sunt velut ejusdem partes 1. *magnanimitas* quae modum rationis ponit circa magna, et heroica operanda; 2. *magnificentia* quae versatur circa magnos sumptus ad praescriptum rationis faciendos, meram liberalitatem excedentes; 3. *patientia* qua mala aequo animo toleramus; 4. *perseverantia* qua sustinemus difficultatem a diuturnitate boni operis provenientem.

837. — Temperantiae partes subjectivae, seu species quatuor assignantur 1. *abstinentia* quae moderatur usum ciborum secundum praescriptum rectae rationis; 2. *sobrietas* idem praestans relate ad potum; 3. *castitas* delectationes venereas rectae rationis imperio cohibens, 4. *pudicitia* quae castitati famulatur cohibendo actus, et signa extrinseca, de quibus homines naturaliter verecundantur, quaeque castitati opponuntur.

Partes velut integrales temperantiae sunt 1. *verecundia*, 2. *honestas*: quarum prima definiri potest. timor alicujus turpitudinis exprobrabilis; altera vero dici potest: virtus repellens brutales voluptates, et desideria prava.

Revocantur ad temperantiam 1. *continentia*; 2. *mansuetudo*; 3. *clementia*; 4. *modestia*; 5. *moderatio*; 6. *humilitas*, 7. *studiositas*; 8. *urbanitas*, 9. *simplicitas*.

ARTICULUS SECUNDUS

De passionibus.

838. — Homo non est ens pure et simpliciter *rationale*, sed est natura sua etiam ens *sensitivum*, quapropter in suis operationibus efficiendis non sola intellectuali cognitione, et voluntario motu agit, quasi ens mere *spirituale*, sed agit ut *homo*, idest ut ens *sensitivum-rationale*; hoc modo ut ipsa *sensitivitas* prout ad naturam hominis spectat, suo modo in humanis operationibus partem habeat. Quod tamen ita est in-

telligendum ut actus humanus formaliter (uti ajunt Scholastici) sit et dicatur humanus in quantum est procedens ab homine quatenus est ens rationale, idest quatenus est agens intellectu, et voluntate; siquidem homo proprie, et *formaliter* est homo in quantum intellectu, et voluntate pollet, quamvis ad naturam humanam etiam sensitivitas *essentialiter* spectet: unde in *humanis actibus* intelligenda est virtus sensitiva se habere ad intellectum, et voluntatem, sicut se habet in natura hominis *sensitivitas* ad *rationalitatem*.

839. — Jam vero sensitivitatis duplex virtus distinguitur; nempe *cognoscitiva*, et *appetitiva* · quae duae virtutes in proprio ordine operandi invicem se habent ea proportionaliter ratione, qua invicem se habent *intellectus*, et *voluntas*, hoc modo scilicet ut operatio intelligatur referenda virtuti appetitivae cognoscitiva informatae, sicuti operatio *rationalis* refertur voluntati intellectu informatae.

Porro virtus sensitivitatis *appetitiva*, quatenus distinguitur a virtute *appetitiva* rationali, quae proprie dicitur *voluntas*, appellatur proprio nomine *appetitus sensitivus*, seu *sensibilis*, aut etiam simpliciter *appetitus*.

Evenit itaque ut homo circa objecta, quae ipsi offeruntur, propter intimam *sensitivitatis* cum rationalitate connexionem, et *sensitivitate*, et *rationalitate* agat; atque erga objecta et *rationali*, et *sensibili appetitu* moveatur.

Quando motus *appetitus sensitivi* intra debitum suum ordinem, quo *rationali appetitui* subditur, remisse, et tranquille contineatur, nihil de ipso in particulari hic notandum occurrit.

Quando vero motus appetitus *sensitivi* impetu quodam vehementi erga objectum propositum feratur sic, ut in ipsa organica nostra constitutione quamdam non ordinariam transmutationem inducat, tunc appellatur proprio nomine *passio*.

Hujusmodi *appetitus sensitivi* commotio excitatur in quantum objectum repraesentatur sensitivae *apprehensioni* ut *bonum*, vel *malum*, unde apparet, quomodo ad determinandum praecise quid sit *passio* proprie dicta, bene appropriata inveniatur sequens definitio ab Angelico Doctore deprompta, qua dicitur: *motus appetitus sensitivi ex imaginatione boni, vel mali, cum corporali aliqua transmutatione.*

840. — Quoniam vero in *appetitu sensitivo* duplex veluti motus est distinguendus, nempe alius, quo directe prosequitur bonum, aut malum fugit; alius, quo resistit contra impedimenta insurgentia ad bonum assequendum, aut malum evitandum: est enim in animalibus, quemadmodum in rebus physicis, non solum inclinatio ad prosequendum quod est conveniens, et fugiendum quod est disconveniens; sed etiam incli-

natio ad resistendum contrariis, et impedientibus; hinc duplex distinguenda est *pars*, seu *inclinatio* appetitus sensitivi; alia quae dicitur *concupiscibilis*, alia, quae dicitur *irascibilis*.

Nomine *concupiscibilis* intelligitur ea appetitus sensitivi inclinatio, qua simpliciter, et directe, tendit in bonum, vel refugit a malo. Nomine autem *irascibilis* significatur ea appetitus sensitivi inclinatio, qua appetitus pugnat contra difficultates boni assequendi, aut mali vitandi.

Pro duplici ista appetitus sensitivi parte duplex *passionum* ordo distinguitur, et aliae assignantur ut propriae partis *concupiscibilis*, aliae vero ut propriae partis *irascibilis*.

841. — Passiones propriae partis *concupiscibilis* sex sequentes, secundum Angelicum, numerantur: 1. *amor*, 2. *odium*, 3. *desiderium*, 4. *fuga*, 5. *gaudium*, 6. *tristitia*.

Passiones vero partis *irascibilis* propriae haec quinque recensentur 1. *spes*, 2. *desperatio*, 3. *audacia*, 4. *timor*, 5. *ira*. — Re quidem vera (ait in hoc proposito clarissimus Liberatore) appetitio sensibilis, quoties circa bonum per se inspectum versatur, considerari potest vel in ordine ad meram propositionem objecti convenientis, praescindendo a praesentia ejusdem vel absentia; vel potest referri ad objectum in quantum abest, vel quatenus praesens est, et possessum. Hinc tres exurgunt affectus, idest *amor*, *desiderium*, *delectatio*, quorum primus in mera complacentia objecti reponitur; alter in tendentia ad illud, prout est absens; tertius in jucunda quadam quiete ex adeptione boni delectabilis consequente.

Consimilis ratiocinatio fiat de malo etiam simpliciter considerato; et sic tres aliae oppositae emergent passiones: *odium*, *fuga*, *tristitia*. Etenim, proposito malo, aversio quae pullulat in appetitu, dicitur *odium*; nisus ad malum illud fugiendum, dicitur *fuga*; *tristitia* denique appellatur affectus ille qui innascitur ex praesentia rei incommodae, quae jam nos occupavit. Quod si bonum, et malum non simpliciter, sed ut difficulter consequendum, aut vitandum spectatur, reliquae quinque passiones habebuntur ad partem irascibilem pertinentes. Nam bonum obtentu difficile vel sic objicitur ut difficultas ejus superabilis appareat, atque ita enascitur *spes*, contra vero *desperatio*. Item malum imminens et ad cavendum difficile vel sic proponitur ut nisu aliquo vitari queat, et tunc affectus exurgens ad removendum impedimentum dicitur *audacia*, vel sic apparet ut difficultate, quam habet, animum quasi opprimat, et tunc affectus illi respondens dicitur *timor*. Denique si malum non amplius imminet, sed jam incumbit, enascens appetitus ulciscendi causam, quae illud produxit, vocatur *ira*. Atque hae quidem passiones elementares et primitivae habentur. Ex ha-

rum vero multiplici junctione aliae enascuntur passiones secundariae, quas *mixtas* appellare licet. Hujusmodi essent *invidia*, *commiseratio*, *pudor*, et similia: quae non ex sola sensibilitate pullulant, sed ex interventione et concursu partis etiam rationalis. Jam facile intelligitur horum omnium affectuum fundamentum primum esse *amorem*, qui caeteris praesupponitur, eosque veluti quadam sui transformatione progignit. — (**Eth.** et J. N. L. 1. C. 2. A. 7.).

842. — Instilui solet quaestio, qua disputatur num passiones sint *bonae*, vel *malae*.

Fuit jam Stoicorum sententia quod *passiones* sint quidam animi morbi damnabiles; unde simpliciter affirmabant omnes *passiones* per se consideratas esse *malas*.

Peripatetici vero distinguebant inter *passiones moderatas*, et *passiones immoderatas*. *Passiones immoderatas* damnabant tamquam *malas*; *moderatas* autem laudabant tamquam *bonas*.

Recentiori aetate fuit quorumdam, e schola, quam appellant humanitariam, sententia, quod appetitus sensitivi motus quicumque absolute legitimi, et *boni* sint aestimandi, ita ut, homo iis consentiri, et indulgere teneatur quocumque vagentur, aut efferantur, quasi principiis motoribus, quibus humana natura ad debitam *felicitatem* assequendam perduci debeat. Quae sententia absurda omnino monstratur ex hoc, quod non recognoscit in homine virtutem rationalem, cui regulandarum passionum sensitivae partis cura incumbit, ne homo belluarum more absque rationis judicio, et directione sensuum inclinationibus relinquatur. Homo enim tenetur agere ut homo; et homo est homo non in quantum *sensibus* gaudet, sed in quantum *rationalitate* est praeditus; nec sensus rationi, sed ratio sensui tamquam superior inferiori ordinem, et directionem praescribere debet.

Quantum vero ad Stoicorum sententiam in comparatione cum sententia Peripateticorum, observat Angelicus Doctor quod *licet differentia inter duas opiniones videatur magna secundum vocem, tamen secundum rem, vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum, et sensitivum. Unde nec discernebant passiones animae a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo: sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius omnes passiones vocat animae morbos, ex quo argumentatur quod, qui morbosi sunt, sani non*

sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt: unde insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones *vocant: unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis. Ex quo patet quod Tullius Peripateticorum sententiam, qui approbant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens, quod omne malum etiam mediocre vitandum est; nam sicut corpus etiam mediocriter aegrum, sanum non est, sic ista mediocritas morborum, vel passionum animae sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis.* (S. T. P. 1. 2. Q. 24. A. 2.).

843. — Itaque ad recte definiendum num *passiones* dicendae sint *bonae* vel *malae*, oportet in primis determinare, num quaestio sit de bonitate, quae *physica* appellatur; an vero de bonitate *morali* proprie dicta, circa quam praesens nostra tractatio versatur.

Quando enim agatur de bonitate, quae dicitur *physica* advertendum est quod quaerere, num passiones sint bonae, vel malae, idem est ac quaerere, num in natura humana motus appetitus sensitivi sint secundum ordinem, et perfectionem ipsius naturae, an vero ipsius naturae perfectioni offensionem importent. Re autem sic proposita, notandum erit quod aliud est loqui de appetitu *sensitivo* per se considerato quantum ad suam essentiam, qui certe ad perfectionem humanae naturae una cum aliis facultatibus spectat; sub quo respectu non potest nisi *bonus* aestimari: aliud est loqui de appetitu *sensitivo* ut est in nobis de praesenti per originalem culpam vitiatus, in quo certe recognoscenda est tamquam *mala*, et naturali ordini adversa ea proclivitas, qua contra rationis ordinem insurgere inclinatur. Igitur si nomine *passionum* intelligantur motus appetitus sensitivi simpliciter dicti, affirmandum erit quod passiones sunt *bonae*, siquidem ad constitutionem, et perfectionem naturae nostrae pertinent, et multum et opportune conferunt ad operandas operationes naturae nostrae convenientes. Si vero nomine *passionum* intelligantur motus sensitivi appetitus in quantum per originale peccatum sunt corrupti, et extra ordinem rectae rationis excurrere sunt proclives, tunc dicendum erit quod sub hoc respectu consideratae passiones sunt *malae*, quatenus imperfectionem referunt, quam natura nostra ex protoparentum lapsu reportavit.

Quando vero agatur de bonitate *morali* proprie dicta, et quaeratur, num *passiones* dicendae sint bonae, vel malae *moraliter* consideratae, attendenda erit egregia Angelici doctrina, quam sequenti ratione exponit: *Dicendum quod passiones ani-*

mae dupliciter possunt considerari: uno modo secundum se: alio modo secundum quod subjacent imperio rationis, et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum *vel* malum morale, *quod dependet a ratione. Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis, et voluntatis, sic est in eis* bonum *vel* malum morale. *Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi, et voluntati, quam membra exteriora, quorum tamen motus et actus sunt boni, vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii: unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae, vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae, vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod voluntate non prohibentur.* (S. T. P. 1. 2. Q. 24. A. 1.).

844. — Alia etiam quaestio agitur in hoc proposito, inquirendo num passiones addant vel diminuant ad bonitatem vel malitiam actus voluntatis. Ad quam quaestionem resolvendam considerandum est (ut notat Angelicus) quod appetitus sensitivus, seu *passio* potest se habere in ordine ad motionem voluntatis duplici modo; nempe vel *antecedenter*, vel *consequenter*. *Antecedenter* quidem in quantum intelligitur passio praevenire voluntatis motum, ipsam veluti sollicitando, et urgendo; *consequenter* vero in quantum intelligitur passio excitari, et moveri ab ipsa voluntate.

Itaque si consideretur passio ut *antecedens* ad *malam* motionem voluntatis, intelligitur quodammodo ipsius actus malitiam diminuere, quatenus per impetum passionis minuitur voluntarietas actus, in qua habetur formalis ratio *malitiae*. Si vero consideretur passio ut *consequens* ad *malam* motionem voluntatis, tunc dicendum erit, quod passio non minuit malitiam actus voluntatis, sed potius ipsam auget; aut melius dicendum, quod proprie non auget, sed ostendit magnitudinem malitiae, in quantum demonstrat intensionem voluntatis ad malam actionem. Et similiter si passio consideretur ut *antecedens* ad *bonam* voluntatis actionem, intelligitur quod passio quodammodo diminuit ipsius actionis bonitatem in quantum praeveniendo voluntatis motum aliquid minuit de ejus voluntarietate, quae est principium formale *bonitatis* actionis. Si vero *passio* consideretur ut *consequens* ad *bonam* voluntatis motionem, notandum est quod hoc duplici modo verificari potest; scilicet vel quatenus voluntas cum fuerit intensa secum rapit appetitum sensitivum, vel quatenus voluntas ex proposito excitat passionem in ordine ad actum ponendum, ut cum quis ex. gr. vult *irasci* ad peccatum vitandum.

Quando passio subsequitur voluntatis motionem primo

modo, non auget proprie loquendo *bonitatem* actus, sed quodammodo extendit, et ipsam monstrat in quantum est signum intensionis voluntatis. Quando vero passio subsequitur voluntatis motionem secundo modo, tunc magis proprię dicitur quod auget *bonitatem* actionis; in quantum ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud (ait Angelicus) *Cor meum. et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu *sensitivo*.

845. — Ad hoc autem, ut melius intelligantur ea, quae hic exposuimus, nec non et ea, quae supra adduximus ex Angelico ad resolvendam quaestionem de *bonitate*, aut *malitia* morali; quae in passionibus verificari potest, notandum est, juxta ea, quae jam in superioribus sunt determinata, quod principium *formale intrinsecum*, unde procedit in operationibus humanis *bonitas*, vel *malitia* moralis, est *voluntas*.

Simul etiam notare oportet quod voluntas in homine non subsistit separata ab aliis facultatibus, quibus natura hominis pollet; et quod etiam aliae virtutes et facultates naturales in homine concurrunt pro modo suo cum voluntate ad operationes humanas producendas, hoc quidem pacto, ut omnes imperio, et directioni voluntatis intellectu informatae subjaceant.

Ex hoc intelligitur, quod voluntatis motio ad actus suos producendos veluti se protendit ad alias facultates, quas sua virtute movet ad executionem actuum, quasi secum eas in unum operativum principium coassumens.

Unde recognoscitur quod *bonitas*, vel *malitia*, quae in ipsa voluntatis motione reperitur, communicatur ad motionem aliarum facultatum sic, ut etiam istarum facultatum motus evadant *boni*, vel *mali*, prout in eos intelligitur derivare *bonitas*. vel *malitia* ex *voluntate*.

Actus autem in quantum perficitur sub imperio et directione voluntatis per alterius potentiae exercitium, dicitur actus a voluntate *imperatus;* et quantum ad hoc consideratus dicitur actus *externus*, maxime cum impleatur exercitio, et motu membrorum exteriorum; sic ut comparate ad ipsum dicatur actus *internus* motus voluntatis imperantis.

Ex his dictis non difficile erit recognoscere quo sensu sit intelligenda, et determinanda ea quaestio, qua inquiri solet, an positio actus *externi* importet augmentum bonitatis, aut malitiae in actibus voluntariis et an ejus defectus importet bonitatis. vel malitiae diminutionem; seu, ut dici solet, an actus *exterior* aliquid addat de bonitate, aut malitia supra

actum *interiorem*, accipiendo actum *interiorem* pro ipso voluntatis motu in se inspecto, quasi in separato a motione aliarum facultatum, quae ejus imperio moventur.

846. — Circa quod notandum est, quod actus *exterior* considerari potest comparate ad actum *interiorem* voluntatis duplici modo: vel quatenus scilicet reducitur in unum cum actu ipso *interiori* voluntatis, et naturam suam moralem ab ipso sortitur, vel quatenus ipsi actui *exteriori* tamquam distincto ab interiori, quaedam bonitas, vel malitia moralis attribuenda censeatur.

In primo casu manifestum est quod actus exterior nihil addit ad bonitatem, vel malitiam actus *interioris* voluntatis, cum moraliter ab ipso non distinguatur. In secundo autem casu, aliquo modo intelligi potest quod actus *exterior* augeat bonitatem vel malitiam actus interioris, non quidem *formaliter* et *proprie*, quia dum actus *exterior* sumitur per se in separato ab actu voluntatis, nihil moralis bonitatis aut malitiae proprie dictae ferre potest; sed vel in quantum sumitur considerandus ut quidam *finis*, in quem actus *interior* voluntatis intendit, vel in quantum *materialiter*, seu *occasionaliter* conferre potest ad meliorem voluntatis dispositionem erga bonum, aut pejorem erga malum. Quando enim actus *exterior* sumitur considerandus in ordine ad actum voluntatis interiorem, tamquam ejus *finis*, in quem voluntas inclinatur, quamdam perfectionem in ipsum actum *interiorem* importare videtur, in quantum omnis inclinatio, vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum; sicuti e converso aliquem perfectionis defectum inducit defectus consecutionis finis. Unde intelligitur non esse perfecta voluntas nisi sit talis quae opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur si posset, defectus perfectionis, quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius; et sub hac ratione nihil detrahit de morali bonitate, aut malitia, quae haberetur, ipso actu exteriori existente.

847. — Quod vero actus *exterior* etiam *materialiter*, aut *occasionaliter* conferre possit ad *bonitatem*, vel *malitiam* augendam actus *interioris*, apparet ex hoc quod, actus *exterior* spectatur quasi objectum, et *materia* actus *interioris*, et ex *objecto* et materia redundare potest perfectio, aut imperfectio in actum, qualenus ex his agens diversimode disponi, et affici potest. Quod quidem secundum Angelicum videtur posse contingere tripliciter. *Uno modo secundum numerum, puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine, vel malo; et tunc quidem non facit, postmodum autem vult, et facit, duplicatur actus voluntatis; et sic fit duplex bonum, vel duplex malum. Alio modo quantum*

ad extensionem: puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine, vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat, manifestum est quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono, vel malo; et secundum hoc est pejor, vel melior. Tertio modo secundum intensionem; sunt enim quidam actus exteriores, qui in quantum sunt delectabiles, vel poenosi, nati sunt intendere voluntatem, vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum, vel malum, tanto est melior, vel pejor. (S. T. P. 1. 2. Q. 20. A. 4.),

848. — Unde intelligere est, quod, quia appetitus *sensitivus* (etsi in interno resideat, et quodammodo dicendus sit propinquior voluntati, quam caeterae virtutes, quae proprie *exteriores* appellari solent) habetur ad voluntatem moventem ut *exterior* ab ipsa, et ab ea movetur eo modo, quo moventur aliae potentiae ad actus exteriores ponendos; passiones influere possunt in bonitatem vel malitiam actuum ratione proportionali ad eam, qua in bonitatem, et malitiam actus interioris intelligitur influere actus *exterior* in genere dictus: hac tamen attenta differentia, quod appetitus *sensitivus* aliqualem motionem habet ex se; unde ejus motus dicitur potius dependere a voluntate tamquam a principio regulante, et moderatore, quam a principio efficiente, et motore.

CAPUT SEXTUM

De merito, et de demerito in actibus humanis.

849. — Diximus jam supra, ubi sermo fuit de *sanctione* legis, quod ille, qui secundum legis ordinem operatur, hoc ipso consequitur *bonum*, quod ex legis observantia obtinetur, quodque ei provenit ut *praemium*; et quod ille, qui contra legis praescriptum agit, in ipsa privatione *boni* ex legis observantia procedentis, patitur *malum*, quod ei provenit ut *poena*. Sicuti etiam adnotavimus quomodo legislatores ad movendos efficaciori modo subditorum animos in legis adimplementum, aliquod peculiare bonum observantibus legem obtinendum, aut malum aliquod legem violantibus incurrendum proponere soleant sub ratione *praemii* et *poenae*, in quo consistit legis sanctio, quam *extrinsecam* appellare solent.

Ratio autem, sive *titulus*, quo ille, qui operatur secundum legis ordinem intelligitur dignus *praemio*, dicitur *meritum;* et ratio, sive *titulus*, quo ille, qui legis ordinem violat intelligitur dignus *poena*, dicitur *demeritum;* quamvis com-

muniter etiam dici soleat *meritum poenae*, ad significandum titulum, quo quis male agens intelligitur *poena* dignus.

Meritum autem, aut *demeritum* magis proprie intelliguntur, quatenus consideratur quod ille, qui legem observat, constituitur coram superiore, ad quem spectat legis observantiam exigere, in conditione omnino opposita conditioni illius, qui legem offendit. Hoc modo scilicet, ut superior non possit aequali et indifferenti ordine se habere erga observatorem legis, et legis violatorem; sed alteri debeat retributionem *boni*, quod est *praemium*, alteri vero retributionem *mali*, quod est *poena*.

850. — Hoc autem intelligitur verificari etiam respectu ad Deum: etsi enim absolute loquendo nullum possit esse *debitum* Dei ad *hominem*, quia nihil homo habet de suo sed omnia a Deo, tamen ex divinae dispensationis abundantia hoc provenit, ut homo coram Deo quemdam titulum ad divinam remunerationem obtinendam secundum aliqualem justitiae ordinem acquirere possit; unde homini competit etiam coram Deo acquirere meritum, non quidem absolute, sed *secundum quid: Manifestum est* (ait Angelicus) *quod inter Deum, et hominem est maxima inaequalitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse justitia secundum absolutam aequalitatem sed secundum proportionem quamdam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem, et mensura humanae virtutis hominis est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit: sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus, et operationes ad quod a Deo sunt ordinatae: differenter tamen; quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis.* (S. T. P. 1. 2. Q. 114. A. 1.).

Nec putandum est, quod rationem *meriti*, tollat in actibus humanis obligatio, qua adstringimus ad legis divinae observantiam; nam, ut ait Angelicus, homo, in quantum operatur propria voluntate, qua est actus sui dominus, meretur etiam quando facit illud, quod debet.

Nec etiam arbitrandum est quod repugnet ratio meriti in actibus nostris apud Deum, ex hoc quod supposito in nobis merito, videtur supponi quod Deus fiat erga nos *debitor*: nam, ut ipse Angelicus notat, actio nostra non habet rationem meriti, nisi ex praesuppositione divinae ordinationis;

et ex merito actionis nostrae non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi; in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur.

851. — Nemo autem non videt, quomodo si homini competit per legis observantiam meritum coram Deo adipisci sic ut secundum Dei dispositionem praemium, et mercedem bonae suae operationis debeat obtinere, hoc etiam debeat homini competere ut *demeritum* incurrat coram Deo per legis violationem, sic ut secundum divinae justitiae ordinem, legis violator *poenam* pro mala sua operatione luere teneatur. *Quidquid* enim (ait Angelicus) *contra ordinem aliquem insurgit, consequens est, ut ab eo ordine, et principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit: et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur: quae quidem depressio* poena *est.* (S. T. P. 1. 2. Q. 87. A. 1.).

Praemia et *poenae* pro observantibus vel offendentibus leges, quae ab humano legislatore statuuntur, secundum quod ipsarum legum observantiam exigere ad humanum superiorem spectat, constituuntur ipsis legibus et determinantur.

852. — Praemium vero pro observantibus, et poena pro offendentibus legem *naturalem* et *positivam* Divinam, ubinam constituuntur, et in quo consistunt?....

Ad respondendum huic interrogationi notare praestat quod cum omnia subdantur divinae providentiae gubernationi, nec quidquam fortuitum respectu ad Dei ordinationem eveniat, quidquid *boni*, vel *mali* homini contingat, hoc nonnisi ex divinae providentiae ordine ipsi accidere potest.

Cum autem Deus in suis dispositionibus quibuscumque perfectissima, et ineffabili justitia regatur, nullo modo dubium admitti potest quod in dispensatione *bonorum* et *malorum*, quae hominibus contingunt, non servetur perfectissima remuneratio, ita ut bene operantibus *bonum* tamquam *praemium*, inique vero agentibus *malum* tamquam *poena* pro Dei ordinatione proveniat.

Quod tamen intelligendum est de *bono* veraciter tali, et de *malo* veraciter tali; si enim res considerentur secundum quod judicio mentis nostrae apparent, non difficile videri potest malum saepius probatos homines affligere, bonum vero iniquis contingere.

Deinde considerandum est quod praesens vita non est status hominis permanens, sed quidam veluti transitus ad vere permanentem statum post mortem consequendum.

In statu praesenti homo pro conditione naturae suae instabilitati cuidam voluntatis subjacet, ita ut ejus voluntatis

dispositio modo reperitur in conformitate ad ordinem legis, et *bona* est voluntas, dignaque *praemio;* modo vero voluntatis dispositio recedit a legis ordine, et mala constituitur voluntas, *poena* digna: atque ex liberi arbitrii potestate, supposito semper supernae providentiae ordine, de *malo* in *bonum* sè revocare potest, et iterum pro mera sua perversitate in *malum* reincidere: nec unquam homo donec in hoc mundo versatur, dici potest, secundum consuetum naturae ordinem, vel sic constans in *bona voluntate*, ut non periclitetur etiam ab ea recedere, vel sic obfirmatus in *voluntate mala* ut non possit ab ea ad meliorem frugem redire.

Post vitam vero praesentem *temporaneam*, cum homo in aeternitatis ordine inveniatur, ubi non est locus ad voluntatis *instabilitatem*, sed immutabiliter se habet voluntas ad suum objectum, sicuti immutabiliter se habet intellectus ad suum, quatenus immediate illud apprehendit, non autem per discursum, sicut in statu praesenti; homo non transmutat voluntatis suae dispositionem, sed permanet immobiliter in ea, quam gerit in statum aeternitatis ingrediens: ita ut si *bona* ejus voluntas inveniatur, immutabiliter *bona* consistat *praemio* digna, si vero inveniatur *mala*, persistat immutabiliter *mala*, digna *poenam* pati.

Quapropter praemium proprie dictum pro divinae legis observantia, et *poena* proprie talis pro divinae legis violatione non contingit homini in statu praesenti, ubi ejus voluntas mutabilitati subjacet, sed contingere debet in statu illo, in quo definitive, et stabiliter voluntas ipsius reperitur *bona*, vel *mala*.

853. — Circa quod notandum est, quod etsi uno actu voluntas de *malo* in *bonum*, vel de *bono* in *malum* se revocare potest, et definitive se constituere in permanenti statu *praemii*, vel *poenae*, tamen nullus ex actibus, quos ipsa gesserit dum *mutabilitati* subjecta erat, excidere potest ab ordine divinae justitiae; adeo ut coram ordinatissimo Dei judicio singulorum actuum ab unaquaque voluntate gestorum ratio habeatur, nec non possint ad imperscrutabilem divini consilii normam revocari in ordine ad hoc, ut pro investigabili Dei dispositione voluntas vel definitivum praemii statum obtineat, vel definitivum statum poenae pro sua perversa dispositione incurrat; et etiam in ordine ad hoc, ut *praemii* vel *poenae* gradus unicuique pro merito contingat.

Ex quo recognoscitur necessitas, quae homini incumbit servandi constantem suae voluntatis dispositionem in *bonum*, ad evitandum damnum, quod ex *malis actibus* ei provenire potest, et ad procurandam sibi utilitatem ex *merito* bene operandi.

Dicimus autem homini necessitatem incumbere servandi *constantem* voluntatis dispositionem in *bonum*, quod idem est ac dicamus homini necessitatem incumbere excolendi virtutem (est enim *virtus* constans voluntatis dispositio ad bene agendum).

Unde intelligitur homini competere necessitatem retrahendi voluntatem suam a dispositione in malum, quae eam constituit in conditione incurrendi irreparabiliter in statum poenae.

854 — Circa quod notandum est, quod duplex esse potest dispositio voluntatis *in malum*; nempe vel talis dispositio qua voluntas ex peculiari quodam incentivo, praeter consuetum, se determinet ad unum vel alterum *actum malum* committendum; vel talis dispositio, qua voluntas facili quadam, et prompta inclinatione ex consuetudine comparata, ad *malos actus* ponendos inducatur.

Quando *voluntas* hujusmodi facilitate prompta ad male operandum laboret, dicitur *vitio* infecta: *vitium* enim est oppositum *virtutis*; et sicuti *virtus* proprie dicta consistit in prompta, et expedita voluntatis dispositione ad bene operandum; ita *vitium* e contrario consistit in prompta, et expedita animi dispositione ad male agendum. Totidem autem *vitiorum* modi, et species distingui possunt, quot respective distinximus species *virtutum*.

Quando vero voluntas non ex facilitate, et promptitudine consuetudinali, sed ex aliquo peculiari incentivo inducatur ad unum, vel alterum *malum actum* committendum, voluntas non dicitur proprie *vitio* laborare; sed dicitur simpliciter patrare *malum actum*, sive *peccatum*. Quapropter distinguitur *peccatum* simpliciter dictum a *vitio* in hoc, quod *vitium* consistit in habitu, et consuetudine committendi *peccatum*; *peccatum* autem simpliciter est *actus malus*, quo quis contra legem operatur.

855. — Peccatum vero in diversas species distingui solet; quas singulas recensere hic non est opus, et Theologis remittimus. Unum tamen hac de re a nobis adnotandum censemus, quod scilicet peccatum *mortale* proprie dictum, quo quis contra legis essentialem ordinem agit, illud est, quod hominem dignum constituit, ut incurrat irreparabiliter statum poenae: ex quo quisque recognoscit quale damnum ex tali peccato in hominem derivat

Sed jam determinandum est in quo consistat *praemium*, quod post praesentem vitam reservatur observantibus legem; et in quo consistat *poena*, quam legis violatores post vitam praesentem incurrent.

CAPUT SEPTIMUM

De fine hominis.

856. — Praemium quod homini pro debita legis observantia reservatur obtinendum quando de transitorio vitae praesentis statu ad permanentem aeternitatis statum transfertur, consistere debet in assecutione talis *boni*, in quo homo perfectam suam *beatitudinem* inveniat.

Et revera, homo ad *felicitatem*, seu *beatitudinem* invincibili desiderio aspirat: oportet ergo ut *felicitatem* suam quandoque obtineat: non enim supponere licet desiderium invincibile hominis ad *felicitatem* frustraneum esse; quia repugnat intelligere *voluntatis* motum absque *termino*, in quem talis motus intendat; et repugnat intelligere voluntatem non quiescentem ubi *terminum* sibi praefixum attigerit. Ubi autem quiescat voluntas plene satisfacta, habetur *felicitas*, seu *beatitudo*, quae proprie consistit in completa satisfactione desiderii voluntatis.

Igitur homo debet tandem *felicitatem* suam consequi. Non autem ipsam potest consequi in praesenti vita; quia ad *felicitatem* proprie talem acquiritur plena, et constans voluntatis satisfactio: et in hoc mundo hominis voluntas non habet unde possit esse plene satisfacta; nec hujus vitae status est *constans*, sed *transitorius* omnino, et *instabilis* Ergo oportet, ut homo felicitatem suam consequatur in altera vita.

857. — Nec supponere licet quod post statum vitae praesentis, alius sit status *transitorius*, quem homo transigere debeat nondum suam *felicitatem* adeptus; nam post vitam praesentem *temporaneam*, non alium intelligimus statum, nisi statum aeternitatis, qui non *transitorius*, sed *permanens*, et *immutabilis* est: et praeterea, ni processus in infinitum admittatur, semper tandem deveniendum erit ad *permanentem* statum non *transitorium*, in quo voluntatis desiderium adimpleatur; quod necessario, ut diximus implendum est; quia repugnat intelligere naturale desiderium invincibile absque objecto, et termino, quo tandem obtento, quiescat.

Quoniam autem illud, in quod voluntatis motus tendit dicitur proprio nomine *finis*, manifestum est quod *felicitas*, seu *beatitudo* hominis habeatur ubi hominis voluntas finem obtineat, in quo ejus motus quiescat. Cumque *finis* absolute dictus non sit nisi *ultimus*, ultra quem *voluntas* in nullum alium intendat; recognoscitur quod vera, et perfecta voluntatis satisfactio non potest esse nisi in *ultimo fine*. Unde idem est

dicere felicitatem hominis *perfectam*, et dicere finem hominis absolute *ultimum*.

Igitur voluntas tunc potietur *felicitate*, quando *finem* suum fuerit assecuta. Cum autem intelligatur quod voluntas, quae in debita rectitudine se continet operando secundum legis ordinem, debeat proprii *finis* assecutionem obtinere; patet quod *voluntati*, quae secundum rectum ordinem se gerat in conformitate ad legem, reservatur obtinenda *felicitas*, qua perfruatur tamquam *praemio* pro debita legis *observantia*.

Sicuti e contra intelligendum est, quod *voluntas*, quae in operando recedit a debito suo ordine, et legem violat, proprii finis consecutionem amittere debeat, et ipsam finis *ultimi* privationem pati tamquam malae suae perversitatis *poenam*.

858. — Nunc vero determinare est in quo praecise sit posita ista *felicitas*, seu *beatitudo* homini reservata, in qua invincibile voluntatis suae desiderium satiabitur.

Circa hoc notandum est quod aliud est quaerere in quo consistat *beatitudo objective*, ut ajunt considerata; aliud est quaerere in quo consistat *beatitudo* considerata *subjective*, seu, ut potius dicitur, *formaliter*.

Nomine *beatitudinis objectivae* significatur *objectum*, sive *res*, in cujus possessione voluntas perfectam suam satisfactionem obtinet. Nomine autem *beatitudinis subjectivae*, sive *formalis*, intelligitur ipsa adeptio, seu possessio *objecti* in quo voluntas satiatur.

Ex quo intelligitur quo pacto componantur vulgatae definitiones, quibus ex una parte affirmatur ex. gr. quod felicitas, seu beatitudo est status, in quo voluntatis desiderium perfecte satiatur, et nihil manet desiderandum aut metuendum; ex altera parte dicitur, quod felicitas est summum bonum appetitus rationalis adaequate satiativum. Intelligendum est scilicet, quod altera ex datis istis definitionibus respicit *beatitudinem*, seu *felicitatem* potius *subjective* consideratam; altera vero *felicitatem* consideratam *objective*.

Quoniam vero ad *felicitatem* habendam in actu oportet ut simul concurrat *objectum*, in quo voluntatis satisfactio obtinetur, et ipsius objecti assecutio, et possessio; quisque videt quomodo *felicitas objectiva*, et *subjectiva* in unum conveniant ad *felicitatem* simpliciter dictam constituendam.

859. — Nulla res est, in qua adeo fuerint discordes Philosophorum sententiae, quam in assignando in quo sit posita, vera et perfecta hominis felicitas; seu in quo sit proprius hominis finis *ultimus*. Et quantum ad antiquiores habemus Divi Augustini testimonium quod *Marcus Varro in libro de Philosophia tam multam dogmatum varietatem (de hominis beatitudine) diligenter*

ac subtiliter scrutatus advertit. ut ad ducentas octoginta octo sectas, non quae jam essent, sed quae esse possent, adhibens quasdam differentias, facillime perveniret. (De Civit. Dei L. 19. C. 1.).

Celebriores autem inter alias enumerari possunt tres; nempe 1. Sententia Epicureorum, qui perfectam hominis felicitatem constituebant in maxima sensibilium voluptatum fruitione: 2. Sententia Stoicorum qui affirmabant hominis beatitudinem consistere in *virtutis* cultu, et exercitio: 3. Sententia Peripateticorum, qui putabant hominis felicitatem in hoc esse ut homo voluptatis fruitionem simul cum virtutis exercitio componeret.

860. — Apud recentiores vero diversae pariter circa hoc excogitatae sunt sententiae; quae tamen non difficile ad supra indicatas revocari possunt. Ita ex. gr. ad epicuraicam facile reducitur eorum sententia, qui *utilitarii, socialistae, communistae, humanitarii.* etc. denominari solent; quibus videtur hominis *felicitas* consistere simpliciter in *meliori commodo* sibi procurando, ad fruendum praesentibus bonis. Vel etiam ad peripateticam revocatur talis opinio in quantum quodammodo *virtutis* cultum commendat, quasi medium ad potiorem commoditatem conciliandam. Ad stoicam vero non incommode reducitur sententia eorum, qui in legum humanarum observantia, et in privato, et publico ordine servando, quo tranquillitas, et honestus societatis decor promovetur, hominis *felicitatem* reponunt.

Quae omnes sententiae uno, et insanabili defectu praesertim laborant; quod scilicet supponunt veram et proprie dictam *felicitatem* obtineri posse in praesenti vita.

861. — Equidem non est diffitendum quod etiam in praesenti statu quaedam imperfecta *felicitas* seu potius *felicitatis* umbra haberi possit; sed cum ad veram, et proprie dictam *felicitatem* requiratur stabilis perpetuitas (non enim satiatur voluntatis desiderium nisi satietur desiderium perpetuitatis, quam voluntas in felicitate desiderat); patet quod vera *felicitas* hominis in hac vita transitoria nullo modo obtineri potest.

Restat igitur ut *ultimus finis* hominis, uti supra dicebamus, non in aliquo praesentis vitae bono reponatur; sed in bono quod homini post istam transitoriam vitam contingere potest.

Jam vero quid est tandem istud *bonum*, quod homini reservatur, in quo perfectam suam *felicitatem* inveniat?....

Respondemus perfectam hominis *felicitatem* non in alio posse consistere, quam in possessione Dei, quae homini in statu aeternitatis obtinenda reservatur.

Considerare enim oportet quod homo in quantum est ens rationale, *intellectu* et *voluntate* praeditum, potest, prae irrationalibus creaturis, quadam Dei possessione frui, nimirum Deum *cognoscendo*, et *volendo*: et quando *intellectus*, et voluntas hominis ad talem Dei possessionem pertingant, qua *intellectus* perfecte quiescat, et perfecte quiescat *voluntas*, jam homo adaequate satiatur, et completa gaudet *felicitate*, sic ut nihil ultra desiderandum remaneat. Talis autem Dei possessio homini non contingit in vita praesenti; ut patet ex hoc quod *intellectus* noster etsi Deum aliquo modo cognoscat, tamen adhuc ad perfectiorem Dei cognitionem aspirat; et nostra *voluntas* etsi feratur in Deum, tamen non sic eo potitur ut ejus desiderium adimpleatur. Ergo ne dicamus invincibilem hominis tendentiam in proprium *finem* vanam esse et irrisoriam, affirmare oportet quod in altera vita *intellectus*, et *voluntas* hominis ad talem Dei possessionem pertingere debeant, qua utraque haec *facultas* perfecte quiescat; et inde homo perfecta gaudeat *beatitudine*.

862. — Nec supponere licet, quod aliud possit esse objectum praeter Deum in cujus possessione intellectus noster, et voluntas plenam satisfactionem, et beatitudinem obtinere possint. Etenim quidquid preter Deum cogitemus, non aliud potest esse nisi ens *creatum*. Ergo non potest esse nisi *effectus* a Deo procedens. Haec est autem intellectus nostri indoles, et natura, ut, cognito *effectu* aliquo, aspiret ad cognitionem ipsius *causae*; nec unquam *intellectus* tendentia quiescat donec pertingat ad contemplationem *causae*, quae summa causa est, et non *effectus*, qualis est Deus solus. Ergo in sola possessione Dei potest intellectus quiescere: sed ubi quiescit *intellectus*, quiescit *voluntas*, *voluntas* enim non tendit ultra *objectum* ab intellectu propositum; quia, ut ait adagium: *Nil volitum quin praecognitum*. Ergo in possessione Dei, et in sola possessione Dei humanus *intellectus*, et humana *voluntas* plenam suam satisfactionem, et beatitudinem obtinent.

Ex his manifestum est quomodo beatitudo nostra *formalis*, seu adeptio, et assecutio objecti in cujus possessione beatificamur, verificatur per operationem animi nostri, qua Deo conjungimur. Non enim putandum est quod dum loquimur de *possessione* Dei, significare velimus Deum possideri ex. gr. eo modo, quo campum, vel pecuniam possidemus; sed sumitur in hoc proposito *possessionis* nomen ad significandam *unionem*, qua *rationalis* nostra natura in statu aeternitatis Deo tamquam suo *ultimo* fini adhaeret.

863. — Disputant vero Philosophi, num operatio, qua Deo potitur homo, et fit beatus, sit operatio *intellectus*, vel

voluntatis. Videtur autem affirmandum quod talis operatio sit potius operatio *intellectus*, quam *voluntatis*; etenim *voluntatis* operatio est, vel inclinatio in bonum assequendum, vel fruitio boni jam possessi: atqui inclinatio in bonum assequendum non constituit felicitatem, sed ad ipsam praesupponitur; fruitio boni jam possessi non constituit felicitatem, sed ipsam jam obtentam supponit. Ergo adeptio *felicitatis* non proprie per *voluntatis* operationem fit, sed potius per actum *intellectus*. qui *objectum* apprehendit, eique adhaeret sic, ut in nihil aliud intendat; unde et procedit quasi consequenter quod *voluntas* plene satisfacta possesso bono perfruatur, et in ejus possessione perfecte quiescat.

864. — Ast vero contra doctrinam statutam, qua affirmavimus *ultimum* hominis *finem*, seu *felicitatem* consistere in possessione Dei, objectiones inducuntur, quas resolvere oportet. Dicitur itaque:

1. Desiderium hominis non potest esse nisi *finitum*: ergo ad ipsum satiandum sufficere debet bonum *finitum* · ergo non opus est ponere hominis felicitatem in possessione Dei, qui est bonum *infinitum*.

Sed ad haec respondemus, revera hominis desiderium in se spectatum, et in quantum est quid in homine non posse esse nisi *finitum*; at ex hoc non sequi quod ad istud desiderium satiandum sufficiat possessio *boni finiti*; declaravimus enim talem esse *naturam* intellectus nostri, et nostrae voluntatis, ut quiescere non possint nisi *objectum infinitum* attingant: ex quo apparet quomodo hominis desiderium etsi per se *finitum*, satiari non potest nisi in possessione *boni infiniti*, idest in possessione Dei. Unde etiam intelligitur quomodo hominis *beatitudo*, si consideretur in quantum verificatur in homine, et est quid ex parte hominis, dicenda est *finita* (quamvis sit *perpetua*); si vero consideretur ex parte *objecti*, in cujus possessione consistit, dicenda est *infinita*, quia objectum est *infinitum*.

2. Ad plenam hominis felicitatem non sufficit satisfactio intellectus, et *voluntatis*; sed requireretur etiam satisfactio facultatum partis sensitivae, cum et ipsae spectent ad naturam hominis. Atqui cum Deus sit ens omnino *immateriale*, facultates *sensitivae* nullo modo circa ipsum exerceri possunt, ideoque in ejus possessione non possunt expleri. Ergo in possessione Dei non obtinetur perfecta hominis *felicitas*.

Huic difficultati occurrimus dicendo in primis, quod ad perfectam hominis felicitatem obtinendam in altera vita sufficere potest satisfactio earum facultatum, quae intelliguntur homini competere in eo statu. Cum autem per mortem hominis

anima separetur a corpore, sine quo facultates sensitivae *formaliter* et proprie *non subsistunt*, recognoscitur quod ad perfectam animae felicitatem sufficiat satisfactio *facultatum rationalium*. Quoniam vero, secundum quod docet catholica fides, erit tandem universalis hominum resurrectio, et animae propria corpora resument; intelligendum est quod post resurrectionem etiam *facultates sensitivae* in beatis, secundum modum ipsis convenientem, perfectam satisfactionem consequentur. Non enim deerunt objecta, circa quae *potentiae* etiam *sensitivae*. modo convenienti in illo statu, versentur: erunt videlicet corpora gloriosa Christi, et Sanctorum. erunt mundana corpora coeli novi et terrae novae, in quorum apprehensione delectabuntur sensus: et, ut ait Angelicus, secundum Augustinum, ex ipsa perfecta animae beatitudine fiet quaedam refluentia in corpus, et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur, et perfecta gaudeant satisfactione.

3. Inter Deum, et hominem non est proportio; siquidem Deus est ens *infinitum*, et homo est ens *finitum*. Ergo Deus non potest esse *objectum*, in quo homo *ultimum finem* obtineat.

Respondemus autem, quod inter *infinitum* et *finitum* non datur quidem proportio *entitatis*, seu *quantitatis*, quasi unum ad alterum possit *commensurari*. Datur vero proportio *habitudinis*, talis scilicet proportio, qua *infinitum* potest esse *objectum* appropriatum, circa quod *facultates* entis *finiti* pro modo *entis finiti*. exerceantur. Est autem ens infinitum summum *verum*. et summum *bonum*. Ergo ens *infinitum* potest esse *objectum*, circa quod exerceatur creatus *intellectus*, et circa quod exerceatur creata *voluntas*, siquidem proprium est *intellectus* cognoscere *verum*, et proprium est *voluntatis* adhaerere *bono*

865 — Hic autem notare oportet quod alia est cognitio Dei, quam Deus ipse habet de se: alia vero quam potest habere intellectus creatus.

Cognitio quam Deus habet de se, est cognitio absolute perfecta, quae proprio nomine dicitur *comprehensio*: tunc enim dicitur aliquid comprehendi (ut observat Angelicus) quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est. Manifestum est autem quod tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est ejus actualitas in existendo, idest *infinita*. et per hoc recognoscitur quod Deus tantum cognoscit se ipsum quantum cognoscibilis est; videlicet quod se *comprehendit*. In Deo enim ipsa sua essentia est species intelligibilis, qua se intelligit, et ipsum ejus intelligere est ejus essentia, et ejus *esse*.

Cognitio Dei, quam potest habere intellectus creatus, cujuscumque sit virtutis, numquam potest esse proprie dicta

comprehensio; impossibile enim est ut virtus *finita*, quantumvis *maxima*, adaequet objectum *infinitum*.

Igitur cognitio Dei in intellectu creato dicenda est simpliciter *cognitio*, seu *visio*; utimur enim nomine *visionis* ad significandam intellectivam rerum apprehensionem, desumpta similitudine ab actione *oculi* corporei ad indicandam actionem mentis.

Porro notandum est quod ad *visionem*, seu *cognitionem* rei requiritur ut res cognita fiat praesens in *cognoscente*; ideoque ad hoc ut verificetur in intellectu creato cognitio Dei, oportet, ut fiat praesens Deus in intellectu ipso creato.

Supponere autem possumus quod Deus fiat praesens in intellectu creato proprie per praesentiam suae essentiae hoc modo, ut id *quod* cognoscitur, et id *quo* cognoscitur sit eadem ipsa Dei essentia, et talis cognitio, seu visio Dei, dicitur cognitio per *essentiam*, sive etiam visio *intuitiva*.

Vel recogitare possumus quod Deus fiat praesens in intellectu creato non proprie per praesentiam suae essentiae; sed per quamdam sui *imaginem*, sive *similitudinem* derivantem in intellectum ex aliqua re, in qua *similitudo* Dei resultat, secundum quod ex. gr. in speculo resultat alicujus hominis imago, quae fit praesens oculo nostro sic, ut per ipsam hominem videamus: et haec dicitur cognitio, seu visio Dei *specularis*, seu *abstractiva*, aut etiam *argumentativa*.

866. — Hujusmodi cognitio *specularis* seu *argumentativa* ea est qua in praesenti vita Deum cognoscimus; secundum illud Apostoli dictum quod: *Videmus nunc per speculum in aenigmate*, in quantum scilicet Deum cognoscimus per *similitudinem* ejus in creaturis resultantem.

Animabus a corporibus separatis, et Angelis, perfectior quaedam Dei cognitio competere debet, in quantum in ipsa natura substantiarum spiritualium perfectior Dei *imago*, et *similitudo* resultat: unde seipsas cognoscendo substantiae spirituales, sublimiori Dei speculatione illustrantur.

Attamen et ista cognitio, quantumvis alta, est semper cognitio *similitudinaria*, et *specularis*, in quantum per ipsam cognoscitur Deus non proprie in se per praesentiam suae essentiae in cognoscente, sed per praesentiam suae similitudinis in natura rei spiritualis resultantis. Et quoniam natura rei creatae, quantumvis sublimissima, deficit semper a repraesentando essentiam Dei, quae est *infinita*, recognoscitur quod cognitio Dei, quae intellectui creato secundum naturam intellectus creati competere potest, deficit a cognitione Dei per *essentiam*, quae verificatur per praesentiam ipsius essentiae Dei in intellectu; et quod solus Deus habet ex sua natur

quod se cognoscat per *essentiam*, in quantum ejus essentia, est ei intime praesens. *Cognitio enim* (ait Angelicus) *contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis Unde cujuslibet cognoscentis cognitio, est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis.... Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum*. (S. T. P. 1. Q. 12. A. 4.).

867. — Igitur cognitio Dei *per essentiam*, seu *visio intuitiva* Dei talis est ad quam intellectus creatus per sua naturalia pervenire non potest. Est autem talis visio, quae, ut docet catholica fides, reservatur homini a Deo per gratiam obtinenda in altera vita, in qua perfectam suam *beatitudinem* inveniet; secundum illud: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (*). *Quod* quidem (ait Ange-

(*) Ex hoc quod homo per sua naturalia est insufficiens ad suum ultimum finem assequendum, non licet inferre quod homo sit deterioris conditionis quam caetera entia inferiora, quae naturalibus viribus proprios fines attingunt, cum homo ad finem suum obtinendum indigeat supernaturali gratiae auxilio; etenim observat Angelicus quod: *Nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio. Sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi sanitatem perfectam, licet hoc sit per auxilium medicinae, quam qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinae auxilio; et ideo creatura rationalis quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum indigens ad hoc auxilio divino est perfectior quam creatura irrationalis, quae hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae.* (S. T. P. 1. .2 Q. 5. A. 5. ad 2.)

Nec putandum est quod quia homo per sua naturalia non potest suum ultimum finem consequi, natura ei deficiat in necessariis; nam advertit ipse Angelicus quod: *Sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi acquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi, hoc enim erat impossibile; sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, ut dicitur in* tertio Ethicorum. (Ibid. ad 1.)

licus) *corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa divinitate corporalem faciem imaginemur, cum Deus incorporeus sit... Sic igitur facie Deum videbimus, quia immediate eum videbimus, sicut hominem, quem facie ad faciem videmus. Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et ejus beatitudinis participes sumus: nam ipse Deus per suam essentiam, suam substantiam intelligit: et haec est felicitas... ad quam sola Dei gratia ducimur, et dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere: quae autem sic adveniunt creaturae, Dei gratiae deputantur.* (C. G. L. 3. C. 51. et 52.)

868. — Ad hoc autem ut intellectus creatus elevetur ad visionem intuitivam Dei essentiae, quae est ei supra naturam, opus est ut juvetur ipse intellectus supernaturali quodam auxilio, quo ad actum supra suam naturam sublimetur. Igitur oportet ut Deus virtute sua intellectum creatum ad talem visionem disponat, et aptum efficiat: illa autem dispositio, qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, appellari solet a Theologis *lumen gloriae*. Nec tamen ex hoc quod intellectus creatus lumine gloriae adjutus ad visionem Dei *intuitivam* elevatur, inducere est quod perveniat ad Deum *comprehendendum*: etenim ad *comprehensionem* Dei proprie dictam requireretur ut cognitio adaequaret cognoscibilitatem objecti; idest requireretur ut cognitio esset *infinita*. Virtus autem intellectus creati, quantumvis per lumen gloriae sublimetur, nunquam pertingere potest ad hoc ut sit *infinita*, sed manet semper *finita*. Unde etiam relinquitur quod in visione divinae essentiae diversi sint gradus, sic ut alius videntium perfectius videat, quam alius pro diverso gradu luminis gloriae; et major inde, vel minor obtineatur beatitudinis gradus. Non quidem quasi aliquis videat Deum ex parte, et alius ex majori parte: essentia enim Dei simplicissima est, et omnibus aequaliter praesens, omnes quantum ad substantiam beatitudinis pariter beatificans; sed quatenus virtus cognoscitiva unius ex majori participatione luminis gloriae perfectius ipsam Dei essentiam videt, quam alius, qui minus de lumine gloriae participat. Cujus inaequalis participationis ad lumen gloriae causa, et ratio est ex inaequalitate meritorum in iis, qui ad beatitudinem admittuntur. Sed de hoc loqui ex professo spectat ad Theologos.

Quantum ad rem nostram pertinet, hoc unum adjungendum putamus, quod hominis intentio tota ad *finem* suum obtinendum dirigi debet, in quo solo vera et absoluta felicitas est, et in cujus privatione suprema, et irreparabilis *miseria* consistit.

869. — Est autem ipsa naturae nostrae vox, quae incitat ad nostri *finis* assecutionem nobis procurandam. Quid est enim illud irrequietum animi nostri desiderium, quo nostram felicitatem et beatitudinem exquirimus, nisi naturae ipsius motus, quo ad terminum sibi praefixum tendit? Non enim voluntas nostra movetur ad operandum nisi in quantum quaerit suam satisfactionem; idest in quantum quaerit suam *felicitatem*. Et ipsi impii homines, et perversi, quid tandem quaerunt in operibus iniquitatis, nisi *felicitatem?...* Ergo ipsa nostra natura nos excitat ut *felicitatem* nostram toto pectore nobis procuremus: et voluntas tam malorum hominum, quam bonorum, non alio titulo movetur ad operandum, quam ut inquirat propriam satisfactionem, et *felicitatem*. Discrimen autem inter bonos, et malos non verificatur quantum ad inquirendam felicitatem in genere consideratam (in hoc enim omnes conveniunt): sed verificatur in hoc quod mali homines *felicitatem* obtinere affectant in iis, in quibus revera non est; boni autem *felicitatem* veram sibi procurant dum operibus bonis intendunt ad assecutionem illius possessionis Dei, in qua perfecta beatitudo consistit, et extra quam cor nostrum non quiescit; secundum illud Augustini: *Fecisti nos, Deus, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* (Conf. L. 1. C. 1.)

870. — Hisce itaque expositis circa naturam actuum humanorum, circa legem, quae norma est sive regula ad ipsos actus dirigendos, et circa *finem ultimum* qui homini reservatur tamquam *praemium* pro debita suarum actionum conformatione ad legem; quae quasi fundamentalia sunt principia, quibus regitur moralis scientia; satis pro re nostra egisse putamus circa eam, quae appellari solet *Ethica generalis.*

ETHICA

TRACTATUS SECUNDUS

CAPUT PRIMUM

ARTICULUS PRIMUS

De diversis officiis in genere.

871. — Nunc deveniendum est ad eam Ethicae scientiae partem, quam dicunt *specialem*, seu *particularem*, in qua agitur determinate de *officiis*, quae secundum legis praescriptum, et ordinem, homo exercere tenetur juxta diversas conditiones, sub quibus considerari potest, et juxta peculiares relationes, quibus adstringi posse intelligitur.

Considerari autem potest homo vel quantum ad relationem et ordinem, quo adstringitur ad Creatorem; vel quantum ad relationem et ordinem, quo intelligitur referri ad se ipsum; vel quantum ad relationes, quibus colligatur ad alios sibi similes. Ex tribus hisce respectibus, sub quibus homo considerari potest, triplex quidam enascitur ordo *officiorum*, quae homo explere tenetur; enascuntur nempe, 1. officia hominis respectu ad Deum; 2. officia hominis respectu ad seipsum; 3. officia hominis respectu ad alios homines.

ARTICULUS SECUNDUS

I.

De officiis hominis erga Deum.

872. — Quaenam *officia* homo implere teneatur respectu ad Deum recognoscere possumus considerando quid est Deus, et quid est homo relate ad Deum. Deus est ens *infinitum*, *Creator*. Homo est Dei *creatura*, seu *effectus*. Sicuti autem intelligimus effectum habere *essentialem* dependentiam a propria causa, ita intelligere oportet, quod homo tenetur recognoscere, et observare suam *dependentiam* a supremo ente, a quo existentiam accepit. Deus est summum *verum*, et summum *bonum*, cum sit summum *ens*. Homo vero est creatura rationalis, intelligens-volens. Ergo recognoscitur quod homo debeat intellectum suum ad Deum referre tamquam ad objectum proprium intellectus; et recognoscitur quod debeat suam voluntatem in Deum movere, et dirigere tamquam in proprium voluntatis objectum. Hinc intelliguntur exurgere tria veluti fundamentalia *officia* hominis *ad Deum;* nempe 1. *adoratio;* 2. *fides;* 3. *amor.*

Adoratio est animi submissio, qua se subjicit alteri in recognitionem ejus excellentiae. Cum igitur homo in Deo debeat recognoscere supremam excellentiam in quantum est ejus *causa prima*, et se ei subjicere submissione perfectissima, recognoscitur quod homo Deo debet *adorationem.*

873. — Nomen *fidei* aliquando sic usurpatur ut significet idem ac *opinio;* ut scilicet denominet quamdam animi inclinationem ad adhaerendum alicui sententiae non ex integra et firma persuasione.

Non raro autem nomen *fidei* adhibetur ad significandam animi persuasionem de re aliqua, quae non ita manifesta, et aperta monstratur, ut tergiversationi in contrarium non sit locus.

In sensu autem magis proprio nomen *fidei* adhibetur ad significandum animi assensum, quem praebemus alterius dictis propter dicentis auctoritatem.

Notum est autem non defuisse quosdam, quibus, cum esse Dei et ea, quae ad Deum spectant ob oculos non monstrentur, visum est Deum denegare. Hi dicuntur fidem detrectare Deo, in quantum nolunt animo *persuasionem* sumere quod Deus existat.

Ii vero, qui *persuasionem* in animo gerunt circa existentiam Dei, et circa ea, quae ad Deum spectant, dicuntur credere, seu habere *fidem* in Deo. Quisque videt, quod dum dicitur homo hanc *fidem* in Deo habere, vel non habere, sumitur nomen *fidei* non ad significandam meram *opinionem*, neque ad significandum assensum, quem homo praebeat, vel non, Dei dictis; sed ad significandam *persuasionem*, quam quis habet, vel non habet de Dei existentia: quae *persuasio* denominatur *fides*, in quantum versatur circa rem, quae ratione quidem probatur, sed non tali aperta, et immediata evidentia omnium oculis monstratur, ut aliquis non possit aliqua tergiversatione in contrarium agere, sicuti novimus Atheos systematicos agere.

874. — Quod homo ad hujusmodi *fidem*, seu *persuasionem* circa Deum habendam obligetur, nemo in dubium vocare potest, quando consideret quod, etsi Deus non ita nobis manifestetur ut oculis sit visibilis, tamen talia sunt argumenta, quibus Dei existentia recognoscitur, ut qui nolit huic assensum praebere, contra propriam ipsam rationem agat, et ex animi perversitate veritati reluctet.

Quantum ad *fidem* proprie dictam, qua praebetur assensus alterius dictis propter ipsius *auctoritatem*, quisque recognoscere potest quomodo homo ad ipsam respectu ad Deum servandam tenetur, dummodo consideret quod Deus est *suprema veritas*, quae nec *fallere*, nec *falli* potest, et *suprema* gaudet *auctoritate*; unde intelligitur quod hominis animus sic debet esse dispositus, ut firmissimum assensum ipsius dictis praebeat, ni velit veritati reluctare. Cum enim id, quod a summa veritate procedit non possit esse nisi *verum*, manifestum est quod hominis intellectus adstringitur ad veritatem a Deo propositam admittendam, ut sic convenienter se habeat ad Deum, ut ad *principium* a quo pendet.

875. — Nomine *amoris* intelligitur adhaesio voluntatis in *bonum*. Deus est *summum bonum*, in quo solo voluntas potest perfectam suam satisfactionem consequi: recognoscitur ergo quod homo Deo debet *amorem* supra omnia; nullum enim aliud *bonum* potest comparari ad Deum; cum omnia praeter Deum sint bona *secundaria*, et *participata*, quibus homo non debet adhaerere, nisi in quantum per ipsa ad summum *bonum* deducitur; nunquam autem sic, ut in iis amandis ejus *voluntas* a supremo bono amando detorqueatur.

Ex tribus istis principalibus *officiis* hominis erga Deum, alia diversa officia derivantur; quorum praecipua sunt officium *orationis*, officium *devotionis*, officium *laudis*, officium *oblationis*, officium *gratiarum actionis*, etc. etc. Animi dispositio,

qua homo movetur ad officia explenda, quibus adstringitur ad Deum, denominatur *religionis virtus*, seu simpliciter *religio*; quae videtur sic denominata vel ex eo quod *religat* hominem ad Deum, vel ex hoc quod *relegit* ea, quae homo erga Deum agere tenetur.

II.

De cultu.

876. — Exercitium actuum ad religionem spectantium dici solet *cultus religiosus*, aut etiam cultus *divinus*, in quantum refertur ad Deum. Distingui solet *cultus religiosus* in *internum*, et *externum*.

Dicitur *cultus internus* exercitium actuum religionis in quantum impletur per animi motus sic, ut exterius ministerio corporis non manifestentur.

Dicitur autem *cultus externus* exercitium actuum religionis in quantum motus animi exterius ministerio corporis manifestantur.

III.

De debito cultus tum interni, tum externi.

877. — Quod homo teneatur ad exhibendum *cultum internum*, recognoscitur ex hoc, quod homo tenetur ad exercitium actuum religionis; quod exercitium haberi non potest, ubi non sint motus, et affectus animi in Deum. Qui affectus dum considerentur per se quatenus animo eliciuntur, praescindendo ab hoc quod exterius per corporis ministerium ostendantur, constituunt cultum, qui dici solet cultus *internus*. Nec supponere licet quod ad religionem exercendam valere possit cultus *externus* absque cultu *interno*. Etenim actus *externi*, qui etiam speciem religionis exhiberent, si forent non informati internis animi affectibus, non constituerent proprie dictum cultum *externum*, qui in manifestatione, et expressione cultus *interni* consistit; sed considerandi essent tamquam motus materiales omni significatione destituti, vel resolverentur in damnabilem simulationem et hypocrisim. Ergo eo ipso quod recognoscitur debitum religionis exercendae, recognoscendum est debitum exhibendi Deo cultum *internum*.

878. — Quod vero etiam *cultum externum* Deo exhibere teneamur, patet ex hoc, quod naturale est in homine internos animi sui affectus, et motus, externis corporis motibus,

et actibus prout opportunitas fert, et natura movet, exprimere. Videmus enim quod, natura ipsa duce, ferimur ad animi affectiones significandas sic, ut aliquando, neque etiam volentes, ab iis exprimendis abstinere possimus. Ergo ni velimus naturali nostrae dispositioni, et inclinationi violentiam inferre (quae violentia de caetero naturam non vinceret) oportet, ut secundum naturae institutum ea, quae in animo gerimus erga divinitatem pro modis, et opportunitatibus convenientibus, externis etiam corporis actibus exprimamus. Unde recognoscitur quomodo, supposito *interni cultus* officio, sequitur *externi* etiam *cultus* debitum; in quantum extrinseca sensuum animi manifestatio ipso naturae ordine emergit.

Et revera: homo in praestando Deo *cultu*, debet agere ut *homo*. Non est autem homo substantia pure spiritualis; sed substantia animo, et corpore constans. Ergo neque agere debet ut mere corporea substantia, neque ut mere spiritualis, sed prout fert natura ex spiritu, et corpore conflata. Atqui hoc importat, quod opportunis modis, et circumstantiis actus interni externis motibus se producant. Ergo homo debet Deo *cultum* nedum *internum*, sed etiam *externum*.

Objic. Deus nullo modo indiget cultu nostro; neque quid utilitatis ei provenire potest ex nostra in eum religione. Ergo non est ratio cur Deus a nobis cultum exigat. Ergo cultus Deo non est debitus.

Resp. Non est putandum quod *cultus* sit Deo debitus, quasi Deus *cultu* nostro indigeat, aut aliquid utilitatis sibi Deus ex nostra religione eruere possit: sed considerandum est, quod *cultum* Deo debemus propter relationes, quae nos ad Deum adstringunt, uti supra declaravimus. Igitur non est Deus, qui indigeat cultu nostro: sed nobis opus est cultum Deo praebere ne deficiamus relationibus, quibus ad Deum colligamur, et ne *finem* nostrum, nostram *felicitatem* amittamus. Caeterum, etsi Deus *cultu* nostro non indigeat, et nihil utilitatis Deo proveniat ex religione nostra; tamen cum Deus non possit non esse debiti ordinis *provisor*, et *exactor*, intelligitur quod Deus non potest esse *indifferens* circa hoc quod cultum debitum illi praestemus, vel non; et quod ex sua providentissima sapientia quodammodo obligatur ad religionem a nobis exigendam.

Objic. Saltem *cultus externus* est inutilis; non est enim Deus quasi homo, qui videt solum ea, quae parent. Deus intuetur cor: et sola cordis religio, nempe solus cultus *internus* coram Deo sufficere potest.

Resp. Non est arbitrandum quod cultus *externus* sit debitus, et necessarius ad hoc ut Deus per exteriorem manife-

stationem cognoscere possit quinam sint interni animi nostri sensus erga ipsum. Equidem Deus intuetur cor; nec ullo exteriori signo indiget ad videndum quid de eo in corde nostro sentiamus: unde recognoscitur quod apud Deum nil valere potest simulatio et hypocrisis, nisi ad reddendum hominem oculis Dei damnabilem. Cultus *externus* intelligitur esse debitus, et necessarius ex conditione naturae humanae, quae propter substantialem unionem inter animam, et corpus inducit, ut animi affectus externis corporis motibus etiam monstrentur.

879. — Considerandum est autem quod *cultus religiosus externus* duplicis modi distingui potest; nempe in *privatum*, et *publicum*.

Cultus *externus privatus* ille dicitur, quem singulares personae per se, et ex proprio motu exercent quasi non constituentes unum corpus cum aliis personis, in quarum societate convivunt.

Cultus *externus publicus* ille dicitur, quem in communitate hominum religionem erga Deum profitentium, exercent personae ad hoc debita auctoritate insignitae, quasi capita unius corporis ex membris communitatis conflati.

Quaeri solet, num cultus etiam *publicus* sit debitus. Cui quaestioni facile responderi potest quod, quia homo non solum considerandus est tamquam singularis persona, quasi in separato ab aliis, sed considerandus est tamquam pars *communitatis*, et *membrum corporis socialis*; etiam sub ista ratione, qua est membrum sociale, et pars communitatis tenetur *cultum* Deo reddere. Hoc autem fit in quantum in communitate profitentium religionem personae auctoritate opportuna praeditae quasi capita ipsius communitatis ea agunt, quae ad religionem spectant, concurrentibus tamquam membris iis, qui societate copulantur. Cumque illud quod ad communitatem pertinet, et nomine communitatis agitur, *publicum* appelletur; videt quisque, quomodo cultus, qui in *communitate*, et nomine *communitatis* auctoritative exercetur, merito dicatur *cultus publicus*. Considerandum est enim, quod ipsa *communitas*, in quantum est quoddam ens *unum*, singularis personae naturam veluti assumit. Unde sicuti singularis quaeque persona, ut diximus, *cultum* Deo praebere tenetur; ita intelligendum est, quod *communitas* in sua ratione *communitatis* cultum Deo exhibere obligatur; qui cultus dicitur *publicus* in quantum est exhibitus a communitate: ex quo etiam peculiaris utilitas eruitur aedificationis pro singulis membris, in quantum unius exemplum excitat alterum ad religionis debitum majori alacritate adimplendum.

880. — Officia ista hominis erga Deum, de quibus lo-

cuti sumus, recognoscuntur debita ipso lumine naturalis rationis, cognitis relationibus, quae hominem ad Deum adstringunt; et appellari solent officia hominis erga Deum *naturalia*. Inter caetera autem notavimus *officium* fidei praebendae Dei dictis propter ipsius supremam auctoritatem. Unde eruitur quod, posito quod Deus homini locutus sit, homo tenetur Dei dictis *fidem* firmissimam adhibere.

Intelligimus autem duplicis modi posse distingui locutionem Dei ad *hominem*. Est enim quaedam Dei locutio ad hominem ipsa impressio naturalis luminis rationis, quo lex aeterna in mente hominis participatur: et haec dici potest Dei locutio ad hominem *naturalis*; in quantum ad ipsam naturam hominis per se consideratam talis luminis rationalis participatio spectat. Alia autem Dei locutio ad hominem intelligitur ubi supponatur quod Deus, praeter consuetum naturae ordinem extraordinario modo hominibus consilium, et voluntatem suam manifestet. Haec appellanda erit Dei locutio ad hominem *supernaturalis*, seu proprie dicenda erit *revelatio*, in quantum importat quasi quamdam *veli remotionem*, qua fiunt menti nostrae aperta talia Dei consilia, et arcana, quae sola naturalis luminis communicatione non cognoscuntur.

Dei *locutio naturalis*, qua nobis loquitur in participatione luminis rationis, quo legis aeternae praescripta recognoscimus, ea est, quae nobis dictat *officia naturalia* erga Deum debita, de quibus supra dicebamus, quorum complexus denominari solet *religio naturalis*.

Dei *locutio supernaturalis*, qua extraordinario modo Deus homini se manifestat, importat peculiarem quemdam ordinem *officiorum* hominis ad Deum, quorum officiorum complexus proprie denominatur *religio supernaturalis*, sive *revelata*. Ast revera ne Deus hominibus *supernaturali* modo praeter consuetum ordinem locutus est? Revera ne admittenda est *religio revelata* a naturali religione distincta?...

Huic interrogationi respondemus, quod ineluctabilia extant argumenta, quibus recognoscitur quod Deus in facto hominibus extraordinario modo locutus est, et *religionem supernaturalem* revelavit. Quoniam vero de divina ista *revelatione*, et de *supernaturalis religionis* promulgatione aliquantum diffusius pro rei gravitate disserendum est; opportunum ducimus hic a brevibus verbis circa hoc argumentum impendendis abstinere, cum nobis propositum sit specialem tractationem instituere, in qua ex professo de hac re agemus, ubi erit sermo de officiis socialibus.

ARTICULUS TERTIUS

I.

De officiis hominis erga seipsum.

881. — Ea, quae secundum naturalis legis praescriptum intelligimus hominem debere praestare in ordine ad proprium esse dicuntur officia naturalia hominis erga *se ipsum*. Facile autem quisque videre potest, quod alius est sensus, quo dicitur homo teneri officiis erga seipsum, et alius sensus, quo dicitur homo teneri officiis erga Deum· cum enim Deus sit supremum principium a quo homo dependet, et a quo est omnis legis obligatio, intelligitur, quod homo officiis ad Deum adstringitur, in quantum proprie Deus suprema sua auctoritate obligationem homini imponit, et ejus adimplementum exigit. Homo autem, cum non sit superior sibi ipsi, proprie loquendo nullam obligationem sibi imponere potest, et nihil potest a semetipso exigere: quapropter cum dicitur homo habere officia ad seipsum, tali dictione non aliud significatur, nisi quod homo per legis naturalis praescriptum quaedam agere tenetur, quae ad ipsum hominem tamquam ad *terminum* et *objectum* referuntur. Unde intelligitur quod obligatio, qua homo ad haec praestanda adstringitur, ab ipso Deo tamquam ab omnis legis fonte derivatur; ita ut tandem officia, quae homo exercet circa seipsum, sint officia et ipsa in ordine ad Deum, in quantum Dei ordinatione, et dispositione sunt constituta. Quod simili ratione affirmandum est de officiis hominis erga alios homines, de quibus infra sermonem instituemus.

882. — Quaenam autem debeant esse *officia* hominis *erga seipsum*, recognosci poterit ex consideratione naturae ipsius hominis; et ex consideratione facultatum quae hujus naturae sunt propriae.

Cum homo sit ens constans ex anima spirituali, et corpore. ejus natura duplici veluti vita instruitur, et duplici ordine facultatum pro duplici principio ipsius naturae constitutivo. Alia dici potest vita hominis *rationalis*, seu *spiritualis*. quae intra temporis ambitum non restringitur, sed ad perennem aeternitatis durationem destinatur. Alia dici potest vita hominis *animalis*, seu *sensitiva*, cujus duratio temporanea est, quam participant etiam animantia inferioris naturae, quae tamen in homine dignitatem assumit ex intima unione ad

vitam rationalem, qua homo supra alia hujus mundi viventia elevatur.

Tenetur itaque homo, pro legis naturalis ordine tum *vitae* suae *rationalis*, tum vitae *sensitivae* curam sumere, et erga utramque ita se gerere, ut utriusque facultates propriam, et convenientem perfectionem attingant, et finem assequantur ad quem respective sunt ordinatae. Cumque hoc tandem nihil aliud sit quam *bonum* naturae nostrae conveniens procurare; cumque entis rationalis *bonum* velle, et procurare sit actus *amoris*: recognoscitur quod officium fundamentale, quo homo adstringitur erga seipsum, est *amor sui*, quo debitum sibi *bonum* conciliat.

Quisque autem videt quomodo primum, quod enti cui bene volumus, procurare debemus, est ipsa entis conservatio sine qua ens non est illud quod est.

883. — Jam vero vita hominis *rationalis*, quae ei competit in quantum *spirituali anima* est praeditus, talis est, quae perire nullo modo potest, cum *anima spiritualis* natura sua sit *immortalis*.

Nullum ergo sub hoc respectu intelligi potest officium homini datum ad conservandam rationalis substantiae suae vitam, quae natura sua indefectibiliter perseverat in esse.

Restat ergo homini quantum ad *vitam suam rationalem* officium excolendi ejus *facultates*, ut secundum debitum ordinem in *finem* sibi propositum tendant, eumque tandem consequantur.

Porro facultates, quibus homo gaudet in quantum *vita rationali* vivit, duae distinguuntur; nempe *intellectus*, et *voluntas*. Tenetur igitur homo et *intellectum* suum, et *voluntatem* colere sic, ut debitam perfectionem attingant.

Intellectus est ea facultas, qua ens rationale veritatis cognitione potitur Obligatur igitur homo erga proprium *intellectum* ad *veritatis* cognitionem sibi procurandam, saltem quantum necesse est ut *finem* suum *ultimum* cognoscat, et *media* necessaria ad talem *finem* assequendum.

Voluntas est potentia, qua ens rationale prosequitur *bonum* sibi conveniens. Obligatur igitur homo propriam voluntatem excolere, eam inclinando per virtutum exercitium in *bonum* hominis verum, quod in sola assecutione *ultimi finis* obtinetur, eam roborando iis subsidiis, quae ad virtutis cultum conferunt; eam regendo sic, ut pravis inclinationibus non indulgeat, et vitiorum illecebris non irretiatur.

884. — Vita autem *animalis*, seu *sensitiva*, qua homo pollet talis est, quae non perpetuam durationem, sed temporaneam tantum assequitur, quaeque ipsa lege naturae brevi

cursu consumitur, et ad finem vergit. Dependet autem quodammodo ab ipso homine hujus vitae conservatio, quatenus ad ipsum hominem spectat media procurare, et ministrare, quibus ipsa alitur, et sustentatur; quatenus non semel accidere potest ut sit in potestate ipsa hominis vincere causas adversas, quibus periclitatur; et quatenus in potestate ipsius hominis est talem vitam violentia aliqua sibi abripere.

Porro cum ex naturae ordine manifestum sit quod vita *animalis* in homine habetur tamquam ministra *vitae rationalis* qua homo super alia viventia excellit, recognoscitur quod homo tenetur talem vitam ministram conservare juxta naturae institutum, ejusque facultates, et potentias ita excolere, ut exercitio superiorum *facultatum*, ad quas ordinantur, apte et convenienter inserviant.

Itaque obligatur homo ad removendas prudenti et sana ratione causas, quibus sua *animalis vita* offenditur, et damnum patitur. Obligatur iis mediis uti, quae ad talis vitae convenientiorem statum conducere possunt in ordine ad ministrandum *vitae rationalis* profectui, et perfectioni.

Hinc recognoscitur iniquitas, qua rei fiunt ii, qui in vitam propriam violentas inferunt manus, et mortem sibi procurant. Cujus iniquitatis enormitatem cum non pauci, praesertim temporibus nostris, videre recusent, immo vero eam audeant quasi quoddam virtutis et magnitudinis animi argumentum praedicare, opportunum ducimus apertioribus etiam rationibus demonstrare.

II.

De suicidio.

885. — Actus ille, quo homo sciens volens mortem sibi consciscit dicitur *suicidium;* et qui talem actum committit, denominatur *suicida.*

Iniquitatem *suicidii* demonstrat Angelicus sequentibus argumentis: *Dicendum quod seipsum occidere est omnino illicitum triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse, et corrumpentibus resistit, quantum potest. Et ideo, quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale; utpote contra naturalem legem, et contra charitatem existens. Secundo quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis; et ita id, quod est, est communi-*

talis: unde in hoc quod seipsum interficit injuriam communitati facit. Tertio quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et ejus potestati subjectum, qui occidit, et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus, et sicut peccat ille, qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet judicium mortis et vitae, secundum illud: Ego occidam, et ego vivere faciam. (S. T. P. 2. 2. Q. 64. A. 5.).

Quibus rationibus aperte manifestatur, quomodo qui *suicidium* committit, constituitur 1. *rebellis* in Deum, in quantum usurpat supremum jus Dei in vitam: 2. *crudelis* contra se ipsum; in quantum sibi infert malum gravissimum et maxime terribile hujus vitae, quod est *mors*, ad vitanda alia hujus mundi mala, quae sunt minora: 3. *reus* in communitatem, cujus est pars; in quantum adimit se ipsum communitati, et perverso exemplo etiam alios ad idem agendum excitat, quod in maximam societatis perniciem vergit.

Contra statutam doctrinam sequentibus objectionibus insurgunt *suicidii* fautores.

Objic. Deus dedit homini vitam in *donum*, ergo homo potest pro suo libito vitae renunciare, quin ex hoc fiat *rebellis* in Deum; quia dono accepto potest quisque uti tamquam re propria, eoque se privare.

Resp. Deus dedit quidem vitam homini in *donum*, quatenus homo habet vitam a Deo ex mera liberalitate, non autem ex jure aut merito proprio. Attamen homo non habet jus abutendi pro libito vita sua, et eam ad suum beneplacitum perdendi: sed vita a Deo sibi data uti debet secundum quod *legis naturalis* praescriptum dictat; quia non est vita homini concessa in donum sic, ut Deus quasi ex contractu homini vitam obtulerit, supposita ex parte hominis facultate eam acceptandi, vel non, itemque conservandi, vel non; sed est homini vita a Deo data, quasi depositum, quo homo habet jus, et debitum utendi solum pro modo et ordine a Deo concedente sibi praescripto. Vitae autem humanae perditio, seu amissio, non secus ac ejus initium, non liberae hominis potestati subjacet, sed divino juri reservatur; quia ei soli competit disponere, ut sit, vel non sit res, qui in ipsam rem verum habet dominium.

Objic. Vita non est homini desideranda nisi in quantum sit felix: quando autem miseriis gravetur, evadit homini incommoda. Cum igitur homo infortuniis opprimatur, *bonum* est ei si per mortem ab aerumnis liberetur. Ergo in tali casu natura ipsa homini suggerit tamquam beneficium mortem sibi

inferre. Non ergo crudeliter agit in se ipsum, qui in talibus circumstantiis se interficit; sed potius levamen sibi procurat a malis, quibus torquetur, et gloriae laudem sibi conciliat, in quantum non dubitat forti animo mortem obire.

Resp. Vita, qua homo donatur in hoc mundo non est consideranda, uti patet ex supra dictis, quasi *finis* in quo homo *felicitatem* suam consequi debeat. Itaque non est quaerenda in praesenti vita *felicitas*, sed curandum est, ut vita praesens *medium* sit, quo ad veram felicitatem perveniamus. Igitur quando vita praesens angustiis. et tribulationibus prematur, non erit aestimanda tamquam *malum* adeo ut eam abjicere nobis pro libito nostro sit datum ad *infelicitatem* evitandam. Etenim etiam quando infelix, immo infelicissima excurrat hujus mundi vita, potest esse *medium* opportunum ad veram vitam, in qua nostra *felicitas* consistit, assequendam; nam infortunia, et miseriae vitae praesentis non impediunt virtutis exercitium, nisi saepius ad hoc magis conferunt. Quapropter vita hujus mundi, etiam quando sit misera, manet homini desideranda, et conservanda, non quidem *per se*, sed ut *medium* ad vitam, quae vera vita est, adipiscendam. Ergo non est *bonum* homini, pro suo arbitrio vita se privare ad vitandam miseriam, quia sic se privat vitae usu, quo secundum naturae ordinem *felicitatem* veram sibi comparare debet. Nec fortis animi argumentum est, sed mollis, et infirmi non valere ad sustinenda hujus vitae mala, et eorum metu succumbere; ideoque nulla debetur vera laus ei, qui tali modo adversis vincitur, ut tamquam miles ignavus, et infidelis stationem deserat arripiendo fugam.

Objic. Dari potest homo inutilis omnino, aut noxius communitati, cujus mors communitati ipsi vergat in *bonum*, potiusquam in damnum. Si talis homo mortem sibi inferat, nullius injuriae in societatem reus fiet, sed potius de societate benemerebitur. Ergo in hujusmodi casu saltem suicidium non erit reprobandum tamquam societati noxium.

Resp. Ratio, qua homo vitam suam conservare tenetur respectu ad societatem cujus est membrum, non est materialis *utilitas*, aut commodum, quod ex ejus vita communitas reportare potest: sed est naturalis ordo, et constitutio humanae communitatis, quae exigit, ut quodlibet ejus membrum proprium officium juxta legis naturae praescriptum adimpleat; ex quo resultat verum *bonum*, vera *utilitas* ipsius *societatis*; nempe adimplementum naturalis ordinis. Nemo igitur proprie loquendo potest esse in *societate inutilis;* dum enim proprium *officium* pro sua conditione impleat, hoc ipso bonum, et commodum recti ordinis societati procurat. Absurde autem sup-

ponitur quod alicui licere possit se interficere, quando sit noxius in *societatem*, nemo enim necessario societati nocet, sed solum mala voluntate. Igitur qui serio velit cessare a nocumento societati inferendo, non opus habet se interficere, sed sufficit si voluntatem suam in bono proposito constantem servet. Nulla itaque ratio manet, qua ipse sibi vitam abripiat, quasi in commodum societatis; verum autem commodum societati afferet debitae resipiscentiae, et male actae vitae reparationi pro posse incumbendo.

886. — Ex hoc vero quod homo lege naturae tenetur nullam injuriam in propriam vitam sensitivam inferre, non licet deducere quod illicitum sit homini prudenti vitae austeritate, et discreta carnis suae mortificatione uti, in quantum haec inservire possunt ad meliorem vitae spiritualis perfectionem Cum enim vita sensitiva ministra sit vitae *spiritualis*, cumque experientia notum sit quod, sensitivae vires non raro contra ordinem vitae spiritualis arroganter insurgunt, quisque videt quomodo secundum rectum naturae ordinem conveniat *sensitivarum* virium arrogantiam deprimere salutari mortificatione, ne contra rationis dictamen rebelles fiant. Hoc autem sic erit agendum ut carnis castigatio discreto rationis judicio reguletur, ne in crudelitatem vergat Considerandum est enim (ut advertit Angelicus) quod mortificatio corporis non est habenda tamquam *finis*, sed tamquam *medium* ad domandas concupiscentias; quae ideo non est bona, et Deo accepta nisi in quantum ad *finem* apte ordinatur, nec per eam nimis gravatur natura, aut damnificatur. Quoniam vero vita *corporalis* semper aestimanda est respectu ad vitam *spiritualem* tamquam *medium*, et *instrumentum*, intelligitur quod quando homo talibus augustiis prematur, ut ordinem vitae spiritualis servare non possit absque damno vitae corporalis, obligatur corporalis vitae damnum obire, ne aeternae vitae perditionem incurrat, mortali vitae etiam renunciando, sicut Martyres fecerunt.

Hoc autem non est seipsum occidere, sed pati mortem ab alio inflictam propter vitae spiritualis ordinem servandum. Deinde etiam considerandum est, quod cum Deus sit supremus dominus vitae nostrae, qui eam a nobis jure expetere potest, quando Deus speciali sua inspiratione hominem moveat ad vitam perdendam in obseqium ipsius Dei, homo nullius culpae fit reus mortem tali motivo sibi consciscens; immo vero meritum bonae obedientiae, et servitutis coram Deo sibi procurat. Hoc titulo celebratur tamquam laudabilis memoria aliquorum sanctorum, qui morti se sponte obtulerunt, vel qui durissimis poenitentiae rigoribus carnem suam extenuarunt; in quibus haec commendantur, quae sine speciali Dei

instinctu agere naturae legi repugnaret; in quantum repugnaret officio conservandi propriam vitam. Circa quod caeterum considerandum occurrit, quod poenitentia etsi aspera et dura non semper nocet conservationi et valetudini vitae corporalis; cum immo non raro ipsa austeritas ad firmiorem vitae sanitatem obtinendam, et ad productiorem assequendam aetatem maxime conferat, uti patet exemplo poenitentium Anachoritarum, quos prae caeteris vitam annis plenam, incommodisque expertem ut plurimum obtinuisse constat.

ARTICULUS QUARTUS

I.

De officiis hominis erga alios homines.

887. — Homo in relatione ad alios homines sub duplici respectu considerari potest; vel scilicet in quantum persona individua singularis per se spectata refertur ad alias personas; vel in quantum communitas aliqua personarum ad alias ordinem dicit.

In primo casu intelliguntur quaedam homini competere *officia*, quae *individualia* appellari possunt; et adnexa quaedam *jura* recognoscuntur, quae pariter *individualia* denominantur. In secundo casu alia diversi modi *officia* et *jura* communitati tribuenda concipiuntur, quae *officia* et *jura socialia* dici solent.

II.

De officiis individualibus hominis erga alios.

888. — Quaenam *officia* homo tamquam singularis persona spectatus teneatur erga alios homines exhibere, recognosci potest considerando naturam hominis, qui talia officia praestare obligatur, et naturam hominis, erga quem talia *officia* intelliguntur praestanda: considerando scilicet, ut dicitur, naturam *subjecti*, et naturam *termini* hujusmodi *officiorum*, quae natura in utroque invenitur eadem. Natura hominis est *rationalis-sensitiva*: in quantum est *rationalis*, *intellectu* et *voluntate* pollet: in quantum est *sensitiva*, inferioribus facultatibus instruitur tamquam ministris superiorum potentiarum.

Itaque sicuti homo respectu ad seipsum in ordine ad intellectum suum tenetur *officio* veritatis excolendae; ita respectu ad alios homines obligatur officio promovendi perfectio-

nem ipsorum intellectus quoad veritatis cognitionem, quantum saltem necessitas exigere potest, ne in eis deficiat cognitio ultimi finis, aut mediorum, sine quibus non potest obtineri; et obligatur abstinere ab insinuanda in mentem aliorum *falsitate*, quae est veritatis oppositum.

Hinc intelligitur quomodo homo erga alios homines adstringitur officio *veracitatis*.

Veracitas in hoc consistit quod externa expressio, qua homo utitur ad sensus animi sui manifestandos, internae animi persuasioni sit conformis. Oppositum *veracitatis* denominatur *mendacium*: et consistit in hoc, quod externa expressio sit difformis ab interna persuasione animi se exprimentis.

Quod homo ad *veracitatem* servandam erga alios homines teneatur, facile recognoscitur considerando, quod qui *verax* non est, quantum est in se, tendit ad insinuandam in mentem aliorum *falsitatem*, quod est agere contra naturam *intellectus*, cujus est *veritatem* apprehendere, et abhorrere a falsitate.

889. — Deinde etiam praescindendo a deordinatione, qua quis reus constituitur in quantum tendit ad insinuandam in aliorum mentem *falsitatem*, observandum est, quod qui *mendacio* utitur, facit actum inordinatum in se; quia (ut ait Angelicus) cum voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est, et indebitum quod aliquis voce significet id, quod non habet in mente. Unde recognoscitur quod mendacio uti, seu mentiri (quod importat *contra mentem ire*) est aliquid per se contra naturae ordinem, idest *intrinsece malum*, quod nulla ratione justificari, aut excusari potest. Et homo naturae ordine a mendacio proferendo abstinere obligatur ita, ut nulla possit esse causa, qua mendacium licitum fiat, etiamsi ageretur de maximo commodo, et bono per mendacium procurando, aut de maximo malo evitando.

Porro considerare oportet quod aliud est affirmare quod homo non potest in ullo casu *mentiri*, aliud affirmare quod teneatur in omni casu veritatem manifestare. Potest enim homo in pluribus casibus, immo etiam debet, veritatem sibi notam silentio occultare, quando qui interrogat non habet jus ad sciendum id, de quo interrogat, et quando ex veritatis manifestatione inconveniens aliquod potest provenire, ex. gr. scandalum, vel aliquod aliud damnum.

890. — Et etiam advertendum est, quod non in omni casu ubi habeatur *materialis* dissonantia inter locutionem, et mentem loquentis, habetur proprie dictum *mendacium*: aliter enim ille ex gr. qui parabolam narrat, *mendax* illico dicendus esset; et similiter *mendacii* insimulandi essent omnes qui

poeticas, vel, ut ajunt, romanenses fabulas effingunt. *Mendacium* proprie habetur quando habeatur *formalis*, ut dicitur, discrepantia inter expressionem externam, et internam persuasionem animi. Quapropter ad dijudicandum num in hoc, vel illo casu *mendacium* extiterit, non sufficit considerare verba prout ex se materialiter sonant, sed maxime oportet considerare adjuncta, et circumstantias diversas, quibus ipsorum verborum significatio determinatur, modificatur, immo etiam non raro in contrarium sensum vertitur, uti evenit v. gr. in ea sermocinandi forma, quam Rhetores appellant *ironiam*. Hinc apparet quomodo mirum non esse debet, si videamus morales Doctores in hoc, vel illo casu inter se non consentire quoad definiendum num licitum sit, an non, in datis occasionibus uti talibus, vel talibus loquendi formulis. Hoc enim pendet ex diversa circumstantiarum, quae sermonem comitantur consideratione, ex quibus eruere est, an talis locutio *formaliter* contradicat internae loquentis persuasioni; quo dato, numquam licita erit, ut diximus, propter intrinsecam deordinationem, qua laborat hujusmodi actus. Caeterum circumstantiae considerandae variae, et, ut ita dicam, indefinitae esse possunt, quae se tenent vel ex parte personae, quae loquitur, vel ex parte ejus, ad quem locutio dirigitur, vel ex antecedentibus, quae extiterint, vel ex relationibus, quae inter unam, et aliam personam consistunt, etc.: unde in pluribus casibus non planum est, sed immo difficillimum, judicium ferre num data quaedam dicendi forma, tamquam *mendax* habenda sit, vel non.

891. — Notandum etiam ducimus quod quia non solum *verbis* utuntur homines ad manifestandos animi sensus, sed aliis etiam diversis signorum generibus, evenire potest ut homo a *veracitate* deficiat, nullo etiam verbo pronunciato, quando aliis mediis ad significandum adhibitis aliquid exprimat contra id, quod gerit in animo. Sic ex. gr. inter bellatores est in usu per signa quaedam invicem communicare aliqua: et qui in talibus communicationibus a veracitate deficiat, mendacii reus habendus est. Quod tamen intelligendum est dum agatur de signis ad tales communicationes constitutis: si enim ex aliquo facto aequivocae significationis quod ex una parte apparet, altera pars inducatur in falsam opinionem, hoc sibi ipsi imputare debet, qui sic fallitur, non autem alteri.

Et hoc proportionaliter intelligendum est, etiam de ordinariis communicationibus inter hominem, et hominem: sunt enim quaedam facta, quae communiter aestimantur hanc, vel illam significationem importare; unde qui talibus factis abutatur, ea detorquendo a propria significatione, deficit ab officio veracitatis, seu potius, ut dicitur, ab officio *sinceritatis*:

ponitur enim discrimen inter veracitatem proprie dictam, et *sinceritatem*, in hoc quod veracitas magis proprie consistit in conformitate verborum ad mentem loquentis; *sinceritas* vero potius intelligatur consistere in conformitate eorum, quae extrinsecis actibus apparent cum interna hominis persuasione.

Quisque autem videt quod, si ex una parte homo dum manifestat animi sui sensus adstringitur *officio veracitatis*, ex altera parte in eo ad quem manifestatio dirigitur, recognoscitur *jus*, ad hoc, ut ipsi manifestetur *veritas*, et per *mendacium* non decipiatur.

892. — In ordine ad voluntatem aliorum, homo tenetur *officio* promovendi amorem in verum *bonum*; sicuti enim homo debet amare seipsum, et verum *bonum* sibi procurare movendo propriam voluntatem ad suum finem, ita tenetur amare alios curando, ut eorum voluntas in bonum disponatur, et ad *finem ultimum* tendat; idest tenetur amare alios *sicut seipsum*.

Dicitur autem quod homo tenetur amare alios *sicut seipsum*, non vero *quantum* seipsum. Debet scilicet amare alios *sicut seipsum*, in quantum debet velle aliis illud ipsum *bonum* quod vult sibi, nempe verum *bonum*, et maxime *ultimum finem*. Non autem debet (quod revera etiam non potest) amare alios *quantum seipsum*; quia amor est velle bonum; et nemo potest movere voluntatem alterius in *bonum*, *quantum* potest movere voluntatem propriam, cujus dominium possidet.

893. — In ordine ad vitam *sensitivam* aliorum, homo tenetur officiis analogis iis officiis, quibus tenetur erga vitam propriam. Obligatur igitur erga alios, quantum necessitas urgeat, providere convenienti conservationi ipsorum vitae; obligatur abstinere a damno contra ipsam vitam inferendo. Ea enim ipsa ratione, qua diximus hominem fieri in se crudelem, et contra Deum, et societatem reum ubi attentat contra vitam propriam, affirmandum est, quod homo simili culpa reus fit dum contra proximi sui *vitam* attentet. Hinc intelligitur pravitas maxima illius actus, quo quis violentas manus in alium infert vitam ei abripiendo: crudeliter enim agit in naturam, injuste se gerit contra societatem, et rebellis fit in Deum usurpando supremum jus, quod Deus sibi reservat in vitam hominis.

III.

De duello.

894. — Iniquitas actionis, qua quis alterum interficit, quae proprio nomine appellatur *homicidium*, non solum intel-

ligenda est habere locum, ubi quis contra alium invitum insurgat ad ipsum occidendum; sed etiam in eo casu quo pacto aliquo arbitrario inter personas certamen instituatur, quo vitae perditioni se exponant. Immo vero in hoc casu iniquitas augeri putanda est, in quantum commiscetur simul (ut clarius patebit ex dicendis) pravitas *suicidii* cum pravitate *homicidii*.

Nihilominus evenit non raro, ut homines, falso judicio praeoccupati, licitum sibi arbitrentur de vita propria disponere, et de vita alterius hoc modo, ut invicem consentiant de ipsa armis periclitanda. Hujusmodi certamen initum inter singulares personas, quae paciscuntur inter se de vita armorum periculo exponenda, determinato tempore, loco, dimicandi forma, etc., denominatur *duellum*. Distingui autem solet *duellum* in *publicum*, et in *privatum*.

Duellum dicitur *publicum*, quando suscipiatur *auctoritate* eorum, qui civili publicae societati praesunt.

Dicitur vero *duellum privatum*, quando fiat arbitrario inter personas, quae publica auctoritate non gaudent

Quid judicandum de duello *publico* hic discutere nobis opportunum non videtur, cum non adhuc expositum sit quod spectat ad naturam publicae societatis, et auctoritatis. Ideo hoc in alium locum potius remittimus.

Quod *duellum privatum* inire injustum sit, et contra legis naturalis ordinem, facile recognoscitur considerando quod, qui duellum suscipit usurpat jura Dei in vitam propriam et in vitam alienam arbitrario periculo *irrationabiliter* eam exponens. Non enim ad tollendam iniquitatem talis actus valere potest *consensus* reciprocus, quo *duellantes* de periculo ineundo conveniunt: etenim duellantes non habent dominium propriae vitae, sed dominium soli Deo reservatur; ideoque vitae propriae conservationi renunciare et alterius vitae periculum facessere non possunt absque injuria contra supremum vitae Dominum, uno actu includendo et *suicidii*, et *homicidii* pravitatem.

895. — Objic. *Duellum* est aliquando necessarium ad reparandum honorem. Ergo in tali casu erit legitimum.

Resp. *Duellum* non potest esse *medium* aptum ad reparandum honorem: ergo in nullo casu potest veraciter esse ad hunc finem necessarium: quod enim contra ordinem rationis agitur, nunquam inservire potest ad verum, et proprie dictum honorem homini conciliandum. Profecto autem, quid conferre potest ad verum, et justum honorem alicui restituendum, exitus violentiae materialis, plerumque fortuitus? .. Num ex hoc quod quis fortunate e *duello* victor exit, rationabiliter inferre licet, quod ex parte ejus justa stet ratio, et ei honor

sit debitus?.., Nonne evenire potest ut ille ipse, qui injuriosus in alterum extitit, casuali successu victoriam in singulari pugna reportet?.... Num ille, qui succumbit, hoc ipso quod succumbit, est recognoscendus tamquam reus, quia *fortuna* ei non arrisit?.... Quomodo ex hoc, quod quis in pugnando cadit, eruere licet, quod ipse per injuriam alterius honori detraxit, et quod alteri honor est rependendus? Quid si in duellando pereat ille, qui offensam proprii honoris vindicare contendebat?...

Neque dicas victori in *duello* provenire honorem ex hoc quod valens armis monstratur, et quod forti animo morti occurrit; nam praeterquamquod valor in armis non monstratur ubi casualis successus attenditur, ut fieri solet in *duellis*, et fortitudo animi non apparet ubi quis ex irrationabili praejudicio movetur ad agendum; notare oportet quod, quidquid sit de honore proveniente ex peritia in armis, talis honor nullo modo valere potest ad recompensandum honorem alterius generis, cujus praesupposita offensa assumitur tamquam titulus ad *duellum* ineundum. Quid enim ex. gr. conferre posset honor militaris peritiae ad reparandam accusationem, qua quis de peculatu, de rapina, aut de furto insimulatus foret?.... Nec etiam aptum medium esse potest duellum ad ipsum honorem militaris virtutis, et peritiae comparandum; nam honor militaris et ipse ratione est dimetiendus; cum igitur irrationabile sit in homine propriae, et alterius vitae jus usurpare; quisque videt, quomodo verus honor militaris in *duello* nulla ratione haberi possit.

Objic. Legitimum potest esse *duellum* hoc fine, ut qui injuriam alteri intulit, ad quam reparandam nullum aliud medium praesto est, poenam pro illata offensa luat.

Resp. Non potest esse legitimum punitionis medium illud quod est rectae rationi repugnans. Notandum est autem, quod conceptus *punitionis* proprie talis excluditur a conceptu *duelli* proprie dicti. Nam *punitio* proprie dicta supponit ex parte ejus, ad quem offensam ulcisci spectat, jus ad poenam offensori infligendum, et ex parte offensoris supponit debitum poenae luendae. *Duellum* autem sic instituitur ut per reciprocum duellantium consensum *jus* utrique parti aequaliter tribuatur ad damnum infligendum parti respective adversae, quod importat *debitum* utrique parti ex consensione adscribi ad poenam luendam, absque distinctione inter *offensorem* et *offensum*, quod, ut quisque videt, palpabilem contradictionem involvit.

Nota. Praeteritis saeculis, ea *praesertim aetate*, *quae medium aevum* communiter dicitur, quo tempore barbari po-

puli totam fere Europam pluribus incursionibus inundarunt, qui, etsi Christianae Religioni, ut plurimum adhaererent, non omnino tamen morum asperitatem illico remittebant, usus invaluit ut pluribus in casibus apud tales gentes *duellum* tamquam legitimum haberetur ex *superstitiosa* suppositione quod Deus providentia sua disponere deberet, ut ille victor a pugna evaderet, qui innocens extitisset, et damnum contingeret ei, qui injuste contra proximum egisset. Hujusmodi probationes barbaro sensu appellabant *judicia Dei*, quo significare intendebant Dei sententiam ipso exitu istorum certaminum probari. Alias etiam more suo, admittebant hujus generis probationes, ex. gr. *transitus per ignem, sortium, tactus ferri candentis*, etc.; quae si prospere evenissent, tamquam Deo ipso disponente, benevertisse reputabant. Haec omnia semper reprobavit Catholica Ecclesia suis legibus poenas gravissimas decernens contra duellantes, et contra provocantes, aut quomodocumque cooperantes ad duellum committendum, aut alias superstitiosas probationes. Atque utinam homines sapientissimae hujus matris praeceptis, et documentis faciliores aures praebuissent, ne aetate etiam nostra hujusmodi barbaros usus non raro deplorare cogeremur; in quibus si modo *superstitione* non peccant homines, gravissime tamen peccant contra justitiae ordinem usurpantes jura in propriam vitam et alienam.

IV.

De occisione injusti aggressoris.

896. — Ex iis quae contra *homicidium*, et *duellum* determinavimus, non est inferendum, quod nullus omnino detur casus, in quo *occisio* hominis ab alio homine absque iniquitate committi possit.

Porro distinguenda est *occisio* hominis, quae fiat *auctoritate publica*, ab occisione hominis, quam quis *privato arbitrio*, et judicio committat.

Quid judicandum de occisione hominis publica auctoritate decreta, disputabimus infra, ubi sermo erit de *juribus*, et *officiis* eorum, qui societati praesunt.

Quantum ad occisionem hominis ex privato alicujus arbitrio, tenendum est, quod communiter, et per se loquendo, est iniqua iis rationibus, quas supra adduximus. Sed supposito casu, quo homo servare propriam vitam non possit nisi se defendendo ab alterius injusta aggressione, intelligitur quod nullius iniquitatis fit reus, si propriae vitae defensionem susti-

neat occidendo injustum aggressorem, *ubi nullus alius modus* sibi detur ad propriam vitam tuendam.

Et revera homo habet jus ad propriae vitae conservationem. ergo habet jus ad repellenda ordinatis mediis injusta damna, quae faciunt contra ipsam conservationem: atqui aliquando homo propriae vitae conservationi ordinatis mediis intendens, non potest injustum damnum, quod contra suam vitam facit, repellere, nisi occidendo eum a quo tale damnum injustum infertur: ergo in tali casu homo habet jus sustinendi propriae vitae defensionem, occidendo injustum aggressorem.

Objic. Occisio *hominis* est injusta, eo quod per ipsam usurpatur jus in vitam hominis, quod soli Deo reservatur. Atqui etiam in casu occisionis injusti aggressoris usurpatur jus Dei. Ergo etiam in tali casu occisio hominis est injusta.

Resp. Equidem occisio hominis *simpliciter*, et *per se volita*, est semper injusta, in quantum per ipsam usurpatur jus Dei in vitam. Ast occisio hominis, quae provenit ex hoc, quod quis vitam propriam defendit ab injusto aggressore, non est *per se*, et *simpliciter volita*, quia intentio voluntatis ejus, qui ab injusto aggressore se defendit, *non dirigitur* ad *occisionem aggressoris* (quam non vellet) sed *fertur* ad *defensionem* propriae vitae; et *occisio aggressoris* se habet *consequenter*, et quasi *per accidens* ad actum voluntatis defendentis se. Quando enim arbitrari velimus in animo ejus, qui se defendit, esse intentionem occidendi *aggressorem*, tunc extra casum a nobis propositum evagamur, quo supponimus, nullum aliud intentum admittendum in eo, qui se defendit, praeter intentum propriam vitam tuendi; cum firma, et sincera dispositione cessandi a nocumento aggressori inferendo hoc ipso, quod cesset necessitas defensionis; quod communiter dici solet: *agere in aggressorem cum moderamine inculpatae tutelae.*

Sed audienda est circa hoc Angelici Doctoris sententia, quam sequentibus verbis exponit: *Dicendum, quod nihil prohibet unius actus esse duo effectus; quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens. Ex actu ergo alicujus seipsum defendentis duplex effectus sequi potest: unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus ergo hujusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae non habet rationem illiciti; cum hoc sit cuilibet naturale, quod se conservet in esse, quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi, si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendam propriam vitam utatur majori violentia, quam oportet, erit illicitum. Si*

vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio: nam secundum jura vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae; nec est necessarium ad salutem, ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandam occisionem alterius; quia plus tenetur homo vitae suae providere, quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem non licet (nisi publica auctoritate), illicitum est, quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem; qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum; ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latrones; quamvis etiam et isti peccent, si privata libidine moveantur. (S. T. P. 2. 2. Q. 64. A. 7.).

897. — Porro, sciendum est quod non desunt auctores, et quidem primi nominis, quibus videtur etiam in casu necessariae defensionis homini non licere injustum aggressorem occidere; qui proinde affirmant hominem in tali circumstantia positum, teneri potius vitae propriae jacturam *pati*, quam possit mortem aggressori inferre.

Moventur autem ad talem opinionem tuendam potissimum ex hoc quod, qui injustum aggressorem occidit, ipsum aggressorem in aeternae perditionis damnum inducit, et vitam temporalem propriam spirituali vitae aggressoris anteponit. deinde etiam ex hoc quod, admissa licitudine occisionis aggressoris ad propriam vitam servandam, videtur admittenda licitudo alicujus turpitudinis committendae ad vitam propriam temporalem servandam; quod tamen nemo velit admittere.

Quibus rationibus occurri posse videtur observando 1. quod aeterna perditio, quam injustus aggressor incurrit non est imputanda ei, qui jus suum persequitur se defendendo, sed nequitiae ipsius aggressoris, qui talem defensionis necessitatem ex sua mala voluntate inducit; ille enim qui se defendit, non se defendit quasi instituendo comparationem inter propriam vitam temporalem, et vitam aeternam alterius illam huic praeferendo, sed simpliciter intendens propriae vitae conservationem; 2. quod actus turpitudinis (ut ait Angelicus) non ordinatur ad conservationem propriae vitae ex necessitate, sicut actus defendentis se cum moderamine inculpatae tutelae, ex quo sequitur occisio injusti aggressoris.

898. — Sciendum etiam est, quod e converso non desunt auctores, qui putant hominem in casu necessitatis defendendae vitae propriae, non solum licite posse injustum aggressorem occidere, sed immo ad hoc *obligari* ex officio propriae vitae conservandae; quapropter affirmant hominem, qui in tali casu desisteret ab occidendo aggressorem, reum fieri de incuria in propriam vitam. Quae sententia non facile

probabitur. Etenim compertum quidem est apud omnes hominem adstringi obligatione ad propriam vitam conservandam, quod importat etiam obligationem removendi damna, et pericula, quae contra ipsam faciunt; sed tamen videtur quod ista *obligatio* non extendatur, nisi ad removendum ea damna et pericula, quae tali modo, et sub talibus circumstantiis homini occurrunt, ut nisi ipsis resistat, et quantum in se est removere conetur, sua ei conscientia testificari debeat se tali incuria et negligentia in ordine ad propriae vitae conservationem usum esse, ut quodammodo propriae voluntati damnum et periculum sibi illatum, imputandum sit. Cujus rei determinatio cum ex infinitis prope dicam adjunctis et circumstantiis diversis dependere possit, videtur absolute, et generaliter non esse definienda; sed prudentium judicio pro variis contingentibus casibus, relinquenda.

Ex eo autem quod homo non est vitae dominus, sed a Deo habet ut vita secundum rectae rationis ordinem uti debeat, intelligitur quod homo non solum non potest licite vitam propriam, aut alienam destruere, sed etiam quod tenetur abstinere a nocumento ipsius vitae integritati inferendo; quapropter, simpliciter loquendo, homini non licet membra vel proprii, vel alieni corporis mutilare, percutere, aut quovis alio modo offendere.

Dicimus autem, *simpliciter loquendo;* quia in aliquo peculiari casu evenire potest, ut alicujus peculiaris membri conservatio damnum inducat sanitati et ordini corporis totius; quo casu dato, quisque videt rationabile esse membri particularis conservationi renunciare, ad totius corporis sanitatem procurandam; sicuti etiam rationabile cognoscitur quod homo membrorum suorum depressionem patiatur, quando hoc exigat necessitas moralis ordinis servandi.

ARTICULUS QUINTUS

De officio non laedendi aliorum proprietates.

899. — Homo ad vitae suae animalis sustentationem et ad convenientem ipsius vitae commoditatem, etiam in ordine ad spiritualium virium culturam procurandam, indiget rebus physicis exterioribus, quae tamquam media naturalia ad hoc ei sunt praesto. In hoc fundatur illud quod dicitur jus *possessionis* rerum; quod consistit in potestate, qua intelligitur homo praeditus, utendi rebus sibi exterioribus ad providendum necessitati, et commodo vitae suae.

Quoniam vero res, quae homini inserviunt ad vitae sustentationem et commoditatem, quando in concreta actualitate spectentur, tales ut plurimum inveniuntur, quae dum serviunt uni, alteri simul inservire non possunt, recognoscitur quod *pluribus* personis simul non potest competere facultas utendi eadem re individua, quando talis sit, quae pluribus simul usui esse non potest.

Igitur in tali casu, ni velimus omnibus interdictam esse facultatem re utendi (quo dato, res fieret *inutilis*) determinare oportet quod *uni* personae prae aliis facultas re ipsa utendi competat, caeteris a tali facultate personis exclusis. Talis *facultas* competens determinatae personae utendi re aliqua, exclusis aliis personis ab ipsa *facultate*, est quae denominatur *jus proprietatis;* consistens in potestate disponendi pro arbitrio de re aliqua.

Merito autem hoc *jus* appellatur jus *proprietatis;* quia res illa, respectu cujus persona tali jure utitur, intelligitur ipsi personae *propius* quam caeteris conjungi, atque ad eam prae aliis spectare. Dici etiam solet jus *dominii;* ad significandum quod persona, quae tali jure gaudet in ordine ad rem, est ipsius rei *domina*, et quod res ipsa personae tamquam serva subordinatur.

Notandum etiam est, quod communiter loquendo, per quemdam dicendi modum, nomen *proprietatis*, seu *dominii* usurpari solet ad significandas res ipsas, seu *objecta*, circa quae *proprietatis* et *dominii* jus versatur.

900. — Posito itaque, quod quis *jure proprietatis* circa aliquid gaudeat, intelligitur quod ex parte aliorum est *obligatio*, seu *officium* tale jus non offendendi: hoc enim naturalis ratio dictat quod homo tenetur alterius hominis *jus* non offendere; quia supponere in aliquo *jus*, quod alter violare licite potest, ut quisque videt, est supponere jus quod non est *jus*.

Violatur autem *jus proprietatis* per hoc quod aliquis contra voluntatem personae, quae hujusmodi jure gaudet, impedit quominus ipsa libere utatur re sua. Quod duobus potissimum modis fieri potest, vel scilicet clam subtrahendo a persona rem, quam proprietate tenet (quod dicitur proprie *furtum* facere), vel violenter, et aperte rem personae dominio possidenti abripiendo (quod dicitur agere *rapinam*).

Recognoscitur igitur quomodo singuli homines tenentur erga alios homines officio non laedendi eorum *proprietates*; scilicet abstinendi a *furto*, et *rapina*. Quod intelligendum est dictum, non solum de *furto*, et *rapina*, quam quis committat ad res alienas sibi in proprium commodum usurpandas; sed

etiam in genere de *damno* quocumque, quod quis alteri inferre potest impediendo quominus persona, quae proprietate potitur, rebus suis libere uti possit.

901. — Ast vero ex illo quod dictum est homini competere *jus proprietatis* rerum propter necessitatem providendi sustentationi, et commoditati propriae vitae, videtur hoc tantum probari posse quod homini competat quidem jus rebus utendi, sed solum pro necessitate, et opportunitate occurrenti; idest *transitorie* quantum necessitas, aut opportunitas exigit; minime vero *stabiliter*, et *permanenter* retinendo rerum possessionem, et *usum* ad exclusionem aliorum.

Hinc exurgit eorum doctrina, qui arbitrantur homini illicitum esse retinere rerum possessionem stabilem, et contendunt hoc esse naturalis ordinis praescriptum, ut res exteriores *in communi* apud homines reserventur hoc pacto, ut singulis pro necessitate, et opportunitate de communibus bonis fiat dispensatio.

Quae doctrina jam a praeteritis saeculis fautoribus non caruit; aetate autem nostra maximo promovetur ardore ab illis, qui *communismo*, ut ajunt, et *socialismo* student.

Attamen si quis recte consideret recognoscere poterit quomodo secundum rectum rationis ordinem non solum competit homini *jus proprietatis transitoriae*, bene vero etiam *jus stabilis*, et *permanentis dominii*. Quia (ut ait Angelicus) hoc *est necessarium ad humanam vitam propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid, quod sibi soli competit, quam id, quod est commune omnium, vel multorum, quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id, quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. Secundo, quia ordinatius res humanae tractantur, si singulis immineat propria cura alicujus rei procurandae: esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominis conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. unde videmus quod inter eos, qui communiter, et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur*. (S. T. P. 2. 2. Q. 66. A. 2.).

902. — Et revera res omnes creatae, quae in usum hominum veniunt, sunt *media*, quibus ipsi homines uti debent in ordine ad vitae sustentationem, et convenientem provisionem. Quoniam autem impossibile est, ut singuli homines singulis rebus aequaliter, simul, et eadem proportione utantur; oportet ut de ipsis rebus habeatur inter homines congrua *distributio*. Cum vero distributio *transitoria* (ad casus, et necessitates occurrentes) propter indefinitas varias, et nusquam constantes personarum circumstantias et conditiones succeden-

tes, nec non propter immoderatas hominum passiones, et cupiditates omnino impossibilis evincatur, recognoscenda est naturalis necessitas, qua constituitur rerum proprietas *stabilis*, quae sola inducere potest rerum hujus mundi distributionem aequam possibilem, attentis diversis personarum conditionibus.

903. — Si vero quaeratur, quinam titulus esse possit, quo huic vel alteri determinatae personae, potiusquam alii personae competat *jus proprietatis* in istam, vel aliam rem in particulari; adnotandum erit in primis quod distinguere oportet inter hoc quod est quaerere, quomodo *primitus* persona aliqua alicujus rei *dominium* obtinuerit, et hoc quod est quaerere, quomodo alicujus rei *dominium* de una persona in aliam transfundi potuerit.

Si quaestio fiat de *primitivo dominio*, non difficile recognoscetur quomodo persona, cui contigit rem a nullo alio possessam sibi appropriare, hoc ipso quod *primo* eam propriam sibi fecit, *jus* prae aliis acquisivit sibi retinendi ipsam rem tamquam suam, ita ut intelligatur *juri* acquisito offensam facere, quicumque praeoccupatae rei dominium in prioris domini praejudicium sibi arrogare praesumat.

Si vero quaestio fiat de inquisitione dominii per *transfusionem* de una persona in aliam personam, observandum est, quod etsi diversi apud Juristas distinguantur peculiares modi, quibus talis *transfusio* intelligi potest verificabilis; tamen duo praecipui in genere sunt assignandi; nempe *voluntaria renunciatio*, qua quis sponte sua jus proprium in aliam personam remittit eo titulo, qui *pactum* vel *contractus* denominatur; et *successio* qua quis secundum naturae ordinem in locum alterius sufficitur ad dominium rei obtinendum.

Igitur ipsa natura duce, instituta est inter homines proprietatum divisio, et jus *stabilis* possessionis rerum recognitum est. Nam *originaria* possessio, quam *primi occupantes* respective obtinuere, *primam* rerum divisionem induxit; quae principium est et germen, unde naturaliter procedunt sequentes divisiones, dum supra indicatis titulis dominia rerum de una persona in aliam transferuntur.

Objic. Secundum naturam omnia inter homines sunt communia. Ergo jus proprietatis *stabilis*, quo tollitur rerum communio, est contra naturam. Ergo non est *jus*.

Resp. Aliud est loqui de natura in *abstracto* considerata: aliud loqui de natura considerata in *concreto*, in quantum actuatur in *individuis* singularibus. Si loquamur de natura considerata in *abstracto*, ea quidem non determinat hunc, vel illum hominem hujus, vel alterius rei in particulari debere dominium consequi, quia natura hoc ipso, quod consi-

deratur in *abstracto*, seu in *universali*, non descendit ad *particularia* determinata. Ast vero quando natura spectetur ut actuata, et determinata in hoc vel illo individuo, cum *individuum* non habeatur nisi sub datis particularibus conditionibus, et circumstantiis, intelligitur quod pro diversitate circumstantiarum, et conditionum *individualium* ipsa natura inducit variam, et diversam *jurium*, et *officiorum* applicationem et actuationem, unde etiam enascitur distinctio, et divisio *proprietatum*. Sic ex. gr. natura *per se* spectata non determinat quod homo debeat esse potius *bononiensis*, vel *romanus*, vel cujusvis alterius regionis; sed dum natura actuatur in *individuo* aliquo, non potest non determinare quod persona in facto sit vel hujus, vel alterius determinatae regionis, et quod pro diversa hujusmodi conditione ei quaedam contingant, quae homini in *abstracto* considerato per se contingere non intelliguntur. Igitur quando sermo sit de natura *in abstracto* considerata, verum est dicere quod *secundum naturam omnia sunt communia;* non quidem ad significandum quod natura dictet inter homines debere esse bonorum communionem, exclusa *proprietate;* sed ad significandum quod natura *per se, et in abstracto considerata* non designat particulares *proprietarios;* quia, utpote *universalis*, non attingit determinata *particularia*, unde sub hoc respectu accepta *natura* non solum non dictat *jus* proprietatis *stabilis*, sed etiam non dictat jus proprietatis *transitoriae*. Quando vero sermo sit de natura considerata *in concreto* prout actuatur in *particularibus individuis*, falsum est dicere quod *secundum naturam omnia sunt communia*, excluso jure *proprietatis*, quia immo ipsa natura dum personam individuam in actu constituit, eo ipso eam talibus determinatis circumstantiis, et conditionibus induit, ut hoc vel illo *jure* circa istam vel aliam rem in particulari potiatur.

Objic. *Primi occupantes*, vindicando sibi jus possidendi, excludunt alios a rerum possessione. Ergo jus *proprietatis* non potest esse secundum naturam.

Resp. Notandum est quod homines in praesenti vita non *perpetuo* permanent, sed alii aliis succedunt. Qui ergo novi in hunc mundum veniunt, locum ab antecessoribus ante occupatum pro naturae ordine consequuntur. Ideo jura transferuntur; et *primi occupantes*, respectu ad posteriores, munus agunt eis praeparandi, et conservandi *jura*, quibus potiantur. Igitur proprie loquendo *primi occupantes* non excludunt alios a rerum possessione, ideoque nullam iis injuriam faciunt. Deinde considerandum est, quod qui novi in hac vita enascuntur, ipsa naturali generatione, spectant ad praecessores

bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae praemiis coronetur» (Serm. ad Divit.).

904. — Notandum est autem, quod praeter bona exteriora materialia quibus homo utitur ad commoditatem vitae, aliud etiam bonum maxime aestimabile pro homine est *honor*, sive *fama*.

Ideo intelligendum est quod homo tenetur erga alium hominem officio non laedendi ejus *honorem*, sive *bonam famam*. Et intelligendum est quod si quis vel *detractione*, vel *contumelia*, vel *falsa accusatione* vel alio quocumque modo proximi sui *famam* offenderit, tenetur officio ipsam *famam*, prout possibile est, restituendi. Sicuti intelligitur quod, qui vel *furto*, vel *rapina*, vel quacumque alia ratione proximi sui proprietatibus *damnum* intulerit, *obligatur* ad restitutionem vel rerum sublatarum quantum fieri possit, vel aequivalentium, ut sic *damnum* aliis per injuriam illatum reparetur

905. — Hic dicendum occurreret de damnificatione, qua quis offendere potest aliorum proprietates non aperta, et manifesta justitiae violatione, quemadmodum ex. gr. in *furto*, et *rapina*, sed occulte sub quadam justitiae apparentia, in *contractibus* et *commutationibus*, quibus inter se homines uti solent.

Evenit scilicet ut quis per *dolum*, et *fraudem* alteri alicujus *contractus*, sive *commutationis* occasione, aliquid contra justitiae ordinem subripiat, aut aliqua alia fictione *damnum* inferat. Quod si accidat, videt quisque, quomodo *damnificator* adstringitur *officio* erga proximum suum aequam *damni* illati reparationem agendi.

Quaenam autem sit *diversorum contractuum*, qui inter homines exerceri solent, natura; et quae norma secundum quam singuli sunt regendi in conformitate ad ordinem justitiae; hic exponere longum nimis esset. Aliquid tantummodo summatim circa hoc sequenti Adnotatione indicabimus.

Adnotatio de Contractibus.

Dicitur contractus in genere: *Duorum, vel plurium in idem placitum consensus obligans.*

Dividi solent contractus in 1. *nominatos*, 2. *innominatos*.

Nominati contractus dicuntur illi, qui nomen proprium et determinatum obtinent. *Innominati* vero dicuntur illi, quibus nomen proprium non est assignatum.

Contractus *innominati* quadruplicis modi distinguuntur secundum sequentes formulas: 1. *Do, ut des*, 2. *Do, ut facias*, 3. *Facio, ut des*. 4. *Facio, ut facias;* quibus expressionibus in

genere significatur consensus inter personas de aliquo dando vel faciendo ex una parte cum obligatione dandi vel faciendi aliquid ex alia parte in correspectivum.

Contractus in genere distinguitur in 1. *gratuitum*, 2. *onerosum*.

Contractus *gratuitus* dicitur ille qui est in commodum solius accipientis, qui danti nihil rependere debet. Contractus *ónerosus* ille est qui fit in utilitatem et cum onere utriusque partis contrahentis; in quo scilicet ex una parte datur, vel fit aliquid, et ex altera parte rependitur correspectivum.

Contractus *gratuiti* species sunt: 1. *Promissio*, 2. *Donatio*, 3. *Commodatum*, 4. *Precarium*, 5. *Testamentum*.

Contractus *onerosi* species enumerantur: 1. *Emptio*, 2. *Venditio* (quae sibi invicem respondent et connectuntur), 3. *Locatio*, 4. *Conductio* (quae sibi invicem respondent et connectuntur), 5. *Mutuum*, 6. *Emphyteusis*, 7. *Feudum*, 8. *Census*, 9. *Pignus*, 10. *Hypotheca*, 11. *Depositum*, 12. *Fidejussio*, 13. *Assecuratio*, 14. *Cambium*, 15. *Transactio*, 16. *Sponsio*, 17. *Ludus*.

Promissio definitur: spontanea et deliberata fidei obligatio de re quapiam bona et possibili alteri facta, et ab ipso acceptata.

Quam obligationem verificatis legitimis conditionibus promissor tenetur adimplere ex debito, quod in promittendo sibi assumit.

Donatio est translatio dominii alicujus rei per actum mere liberalem in alium facta.

Qui ergo tali modo alicujus rei alteri personae dominium cesserit, obligatur ipsum dominium in alio omni observantia recognoscere.

Commodatum est alicujus rei ad aliquem usum gratuito facta concessio ad determinatum tempus.

Talem concessionem omnino implere tenetur qui hujusmodi contractu se obligat.

Precarium est rei alicujus ad usum concessio gratuita, revocabilis ad nutum concedentis.

Testamentum definitur voluntatis nostrae justa sententia de eo quod post mortem nostram fieri volumus circa ea, quae sunt in nostra potestate, cum haeredis institutione. Sub Testamento comprehendi possunt *Codicillus*, et *Legatum*.

Nomine *Codicilli* intelligitur ultimae voluntatis dispositio specialis circa aliquid, quasi appendix in determinando ea quae haeredibus praescribuntur.

Nomine autem *Legati* intelligitur peculiaris ultimae voluntatis dispositio in favorem alicujus, ex bonis haereditatis adimplenda.

Cum homini competat jus *proprietatis*, quo de rebus suis legitime pro sua voluntate disponere potest, intelligitur quomodo tum jure *naturae*, tum positivae legis dispositionibus obligantur ii quibus ultima voluntas alicujus personae implenda demandatur, eam exequi secundum ipsius praescriptum, ni velint justitiam violare.

Emptio definitur: contractus dandi pretium determinatum pro merce determinata.

Venditio dicitur contractus dandi mercem determinatam pro pretio determinato.

Nomine autem *mercis* in hoc proposito intelligitur res quaecumque, quae emptori in dominium a venditore conceditur: et nomine *pretii* intelligitur *pecunia* quae venditori in correspectivum ab emptore solvitur.

Ubi enim non daretur *pecunia* prò re, sed res aliqua rependeretur, non haberet locum proprie dictus contractus *emptionis* et *venditionis*, sed haberetur simplex *commutatio*.

Quisque autem videt quomodo in hujusmodi contractu agendo justitia servanda est, in quantum res data legitime respondere debet legitimo pretio; et e converso pretium debet rei datae legitime respondere; ita ut utrinque habeatur rationabilis aequalitas inter datum et acceptum.

Locatio definitur: contractus quo rei usus, vel fructus, vel uterque a domino alteri traditur ad datum tempus pro determinato pretio.

Conductio dicitur contractus quo rei usus, vel fructus, vel uterque suscipitur ad datum tempus, determinatum pretium rei domino rependendo.

Intelligitur autem quomodo et in hujusmodi contractu instituendo aequitas servari debet, ita ut legitima paritas inter datum et acceptum consistat.

Mutuum (sic dictum quasi *ex meo tuum*) definitur: contractus quo quis rem suam primo usu consumptibilem in alterius dominium cedit cum pacto ut postmodum restituatur non eadem numero, sed eadem specie, quantitate, et qualitate.

Intelligitur scilicet *mutuum* haberi ubi quis alteri concedat rem ad utendum, cujus rei usus est ipsius rei consumptio; uti evenit ex. gr. de vino, de pane, de oleo etc.

In talibus enim rebus *usus* non potest separari a dominio in ipsam rei substantiam, quatenus qui re utatur hoc ipso rei substantiam consumit; unde intelligitur quod qui jus habet ad usum rei, jus habet in ipsam rem; contra id quod in aliis rebus evenit, in quibus haberi potest *usus* salva rei substantia; uti ex. gr. in equo, in domo, in libro etc.; ac proinde in hujusmodi rebus potest quis alteri cedere

ipsarum *usum*, reservato sibi jure et dominio in *substantiam*, et hoc accidit in *Commodato* et *Precario*.

Sed ubi usus rei importat rei consumptionem, non potest concedi *usus* quin concedatur ipsum rei *dominium;* quod proprie accidit in *Mutuo;* unde distinguitur a *Commodato*, et *Precario*.

Ille itaque, qui mutuum aliquid ab alio acceperit, tenetur restituere quantum accepit in eadem specie aequivalenter; et ille qui mutuum dedit non potest exigere nisi quantum dedit, ne justitia, et aequitas violetur.

Quaeritur autem, num ille qui *mutuum* alteri dat, possit licite exigere a mutuatario aliquid *ultra* rem mutuo datam, in recompensationem ipsius *mutui*.....

Sciendum est autem quod *quidquid* exigat mutuans a mutuatario (etiam minimum) in recompensationem pro mutuo ultra datum appellatur *usura*. Quod magis communiter dici solet ubi agatur de mutuata *pecunia*. quia pecunia est magis ordinarium *mutui* objectum.

Circa hoc autem pensanda sunt sequentia Angelici Doctoris verba: *Dicendum quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se injustum, quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quod justitiae contrariatur. Ad cujus evidentiam sciendum est quod quaedam res sunt, quarum usus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res, et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est, unde manifeste per injustitiam peccaret. Et simili ratione injustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum, petens sibi dari duas recompensationes, unam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus, quod usura dicitur. Quaedam vero sunt, quorum usus non est ipsa rei consumptio, sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, puta, cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus, vel e converso, cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi ejus dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus; et praeter hoc repetere domum accomodatam, sicut patet in conductione et locatione domus.*

Pecunia autem secundum Philosophum principaliter est inventa ad commutationes faciendas; et ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio, sive distractio, secundum

quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura; *et sicut alia injuste acquisita tenetur homo restituere, ita restituere tenetur pecuniam, quam per usuram accepit.* (S. T. P. 2. 2. Q. 78. A. 1.).

Deinde etiam demonstrat non licere quamcumque commoditatem pretio aestimabilem expetere pro mutuata pecunia, sequenti ratione disserens: *Omne illud pro pecunia habetur, cujus pretium potest pecunia mensurari. Et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quae ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra justitiam* (ut dictum est); *ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit, cujus pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si vero accipiat aliquid hujusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat, quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere, nec pejoris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem vero eorum quae pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere, puta benevolentiam, et amorem ejus cui mutuatur, vel aliquid hujusmodi* (Ibid. A. 2.).

Nec valet contra statutam doctrinam ratio deducta ex dispositione humanarum Legum, quae usuram non damnant; etenim (ait Angelicus) *leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multae utilitates impedirentur, si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis.* (Ibid. A. 1. ad 3.).

Nec etiam valet adducere quod dare mutuum non est praeceptum, sed consilium; quia (subjungit ipse) quod *dare mutuum non semper tenetur homo, et ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia; sed quod homo lucrum de mutuo non quaerat, hoc cadit sub ratione praecepti.* (ad 4.).

Item non valet dicere quod qui actum non obligatorium facit, aliquam recompensationem accipere potest: observat enim quod *ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere ejus quod fecit, sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem ei secundum aequalitatem justitiae, si tantum ei reddatur, quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei, quae alium usum non habet nisi consumptionem substantiae, exigit pretium ejus quod non est; et ita est injusta exactio.* (ad 5.).

Et tandem non valet argumentum petitum ex hoc quod licitum est pro argento elaborato, quod alicui commodetur, lucrum accipere, et pecunia non est nisi argentum; nam con-

siderare oportet quod usus principalis argenti elaborati non est ipsa argenti consumptio, vel distractio; et *ideo ejus usus potest vendi licite servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniae argenteae est distractio pecuniae in commutationes, unde non licet ejus usum vendere cum hoc quod aliquis velit ejus restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio; et talem usum eorum non liceret vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniae argenteae, ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem vel ad ponendum loco pignoris; et talem usum pecuniae licite homo vendere potest.* (ad 6.).

Quid ergo?!.... damnandumne erit quodcumque *lucrum* quod quis pro mutuata pecunia exigat?....

Profecto quidem damnandum erit quodcumque *lucrum* quod ex mero pecuniae mutuatae *usu* exigatur. Evenit tamen ut qui pecuniam alteri *mutuum* dat, licite possit *aliquo alio titulo* recompensationem exigere ultra rem mutuo datam; uti in reparationem damni rationabiliter aestimati, quod incurrat (vel *directe.* vel etiam *indirecte, positive* tamen) ex suae pecuniae concessione; *potest enim* (ait Angelicus) *ille qui mutuum dat in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit, recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere; hoc enim non est vendere usum pecuniae, sed damnum vitare.* (Ibid. A. 2. ad 1.). Unde intelligitur quod data tali conditione lucrum quod accipitur in reparationem damni, non accipitur proprie ratione *mutui*, sed ratione alterius contractus qui implicite intervenit, ad genus *innominati* contractus probe revocabilis. Sed de his Jurisconsulti et Theologi morales.

Maxime autem notare oportet discrimen quod est inter contractum *mutui* proprie dicti, et contractum quo quis mercatori, aut artifici pecuniam committit ad lucrandum ex ipsa mercatoris, aut artificis industria: etenim (ut ait Angelicus) *ille qui mutuat pecuniam transfert dominium pecuniae in eum cui mutuat; unde ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam, et tenetur eam restituere integre; unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori, vel artifici per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet ejus, ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur; et ideo sic licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tamquam de re sua.* (Ibid. A. 2. ad 5.).

Ex quibus verbis etiam recognoscere est quomodo vanum sit argumentum, quo quidam contendunt probare licitam

usuram ex *mutuo*, propter *periculum* pecuniae *mutuatae;* nam in *mutuo* proprie dicto periculum pecuniae imponitur *accipienti*, non autem *danti*. Ideoque ille qui dat mutuum non patitur *periculum* pecuniae, nisi in quantum ex parte sua non adhibeat prudentes et necessarias cautiones, quas a *mutuatario* exigere potest ad restitutionem. Caeterum si ipsum *periculum* pecuniae assumatur tamquam *titulus* ad aliquod lucrum a mutuatario exigendum, hoc non erit licitum, nisi quatenus accipiatur ut in reparationem *damni* rationabiliter aestimati; numquam vero ut pretium *mutui* per se considerati.

Emphyteusis definitur: contractus, quo rei immobilis dominium utile, reservato dominio directo, alteri conceditur ad longum tempus cum onere meliorandi, et pensionis solvendae.

Intelligitur autem nomine dominii *utilis* jus percipiendi et possidendi fructus et commoda, quae ex re aliqua proveniunt. Et nomine dominii *directi* intelligitur jus proprietatis in rei substantiam.

Feudum denominatur contractus, quo alicujus superioritatis, aut dominii jus et emolumentum a superiore alteri partecipatur sub onere fidelitatis et obsequii, seu subjectionis personalis.

Ille qui *Feudum* concedit denominatur *superior*, sive *principalis dominus:* ille vero cui conceditur, dicitur *Feudatarius*, seu *Vassallus*.

Census definitur: contractus, quo alicui assignatur stabile jus percipiendi pensionem ex re, vel a persona aliqua.

Pignus denominatur contractus, quo res aliqua mobilis creditori traditur in securitatem pro solvendo debito.

Hypotheca est contractus, quo res immobilis obligatur creditori in securitatem pro debito solvendo.

Depositum est contractus, quo alicui committitur mera custodia rei, integrae inde restituendae.

Fideijussio dicitur contractus, quo quis alienam obligationem in se suscipit adimplendam, quando debitor non adimpleat.

Assecuratio est contractus, quo quis alienae rei periculum in se suscipit, se obligans ad illam rem recompensandam si perierit, dummodo periculum fuerit vincibile; vel saltem non ex mala contrahentis voluntate, et perfidia inductum.

Transactio dicitur contractus, quo componitur incerti exitus causa inter contendentes, conditionibus utrinque ex condicto ex bono et aequo assumptis.

Cambium est contractus, quo pecunia unius modi cum pecunia alterius modi permutatur.

Sponsio est contractus, quo duo vel plures contendentes de aliquo eventuali, praemium reciproce solvendum statuunt ei, qui veritatem in proposito fuerit assecutus.

Ludus definitur: contractus, quo duo vel plures, sive fortuito successu ex condicto se committentes, sive etiam arte invicem concertantes, aliquid paciscuntur, quod cedat victori in praemium.

Ex ipsis definitionibus datis non difficile quisque eruere potest, quibus titulis et conditionibus in singulis contractuum speciebus agendis justitia, et aequitas sit servanda. Qui plura singillatim in proposito expressa desiderat adeat moralistas.

CAPUT SECUNDUM

ARTICULUS PRIMUS

De officiis socialibus quibus homines invicem adstringuntur.

906. — Nomine *societatis*, sive *communitatis* intelligitur complexus personarum, quae mutuis relationibus in unum colligantur.

Visum est aliquibus affirmare quod homo natura sua non sit *ens sociale*; sed quod *societatem* cum aliis ex proprio arbitrio inierit.

Arbitrabantur scilicet, quod natura *primitus* hominem in beata quadam agresti, seu sylvestri solitudine collocarit, ex qua homo melioris sui commodi desiderio illectus, in aliorum consortium se dederit.

Asserebant autem hoc in maximum damnum homini vertisse, quia morum auream simplicitatem, quam in naturali primitiva solitudine servabat, aliorum contactu amisit, et in pessimam corruptionem devenit, qua in praesenti humanam societatem infectam esse videmus. Supponebant autem quod homines dum e statu segregis *solitudinis* in socialem conviventiam devenere, *pactum* quoddam, seu *contractum* inter se constituerint ad determinandum diversis consociabilibus membris officia, et jura exercenda in commune bonum; quod *pactum* appellant nomine *pacti*, sive *contractus socialis*.

907. — Hujusce doctrinae athleta maximus extitit Jacobus Rousseau; quem non pauci secuti sunt, et etiam nonnulli eorum qui a caeteris istius pseudo-philosophi placitis abhorruere.

Aliquibus vero placuit ipsam doctrinam assumere, sed reformatam hoc sensu, quod admittebant quidem homines de statu quodam primitivo non *sociali*, in *statum socialem* devenisse, et *pacto* quodam circa hoc inter se consensisse; sed non simpliciter ex arbitraria eorum voluntatis dispositione,

bene vero ut morem gererent invincibili inclinationi, qua natura ipsa eos ad societatem ineundam impellebat. Unde recedunt a sententia Rousseau, in quantum isti affirmant quod *status socialis* in quem homines devenere, est secundum naturalem hominum dispositionem et ordinem; Rousseau autem contendebat quod *status socialis* est contra naturae ordinem; et quod naturae vox hominem iterum ad statum *sylvestrem* invitat ad effugiendam communis conviveptiae pravitatem.

Istorum autem omnium sententia recognoscitur falsa, quando consideretur quod absurdae hypothesi innititur, supponendo quod ex naturae instituto homines, antequam unirentur in statu societatis, extiterint in statu sylvestris segregationis.

Hoc est merum phantasiae figmentum: nam, ut quisque videt, homo non enascitur, non actuatur in natura hominis, nisi originem ducendo ab aliis hominibus. Haec est communis singulorum hominum origo, excepto uno primo omnium parente, qui immediate a Deo creante in lucem editus est. Igitur quicumque homo in hunc mundum venit, jam intelligitur naturalibus relationibus aliis hominibus colligatus. Ergo quilibet homo ipsa natura in societate cum aliis hominibus constituitur. Ergo tantum abest, ut status socialis naturae hominis repugnet, ut impossibile sit intelligere hominem in natura hominis constitutum, quin hoc ipso intelligamus eum in statu societatis constitutum. Ergo impossibile est supponere quod homines ex naturae instituto in aliquo primitivo statu *non sociali* extiterint; et inde in societatis statum transierint.

908. — Quod etiam confirmatur considerando multiplicis modi exigentias, et necessitates, quae naturae hominis sunt propriae; ex quibus apparet quod naturalis hominis status non potest esse nisi status *socialis*.

Et revera 1. physica hominis constitutio talis est, ut homo necessario periret infans, nisi aliorum subsidio sustentaretur. Infirmus non valet propriae sanitati consulere. Senex deficit viribus, nec sibi providere potest. Indiget ergo homo aliorum societate.

2. Moralis hominis conditio talis est, ut homo in sua nativa ignorantia quasi bellua jaceret, nisi aliorum institutione, et cura ad mentis suae evolutionem juvaretur.

3. Naturalis hominis affectio, et inclinatio haec est, quod, cum aliquid faustum, et prosperum ei accidit quo animus exultat, aut e contra aliquid adversum quo animus deprimitur, amicum exoptat, in cujus sinum laetitiae suae, aut doloris argumentum reponat. Hoc autem quid monstrat, nisi quod homo societate indiget?

4. Mirabilis est in homine *facultas*, qua animi sui sensus in aliorum mentes per vocis sonos veluti transfundit. Ad quid homini talis *facultas* esset a natura data, si homo sylvestrem, et solitariam vitam absque communicatione cum aliis hominibus agere deberet?

Hinc recognoscere est, quam improprie loquantur nonnulli Auctores ubi distinguunt duos hominis status, quorum alterum appellant statum *naturalem*, alterum dicunt statum *socialem;* quasi possit haberi aliquis hominis status qui non sit *socialis*, et quasi *status socialis* non foret homini apprime *naturalis*. Et recognoscere est quam sapienter antiqui Scholastici definiebant quod: *homo est animal rationale politicum*, idest *sociale*.

Enascitur autem in hoc proposito aequivocatio in quantum nomine status *naturalis* indicatur status ille, in quo intelligitur constitutus homo nativitate ipsa sua, quatenus est membrum particularis suae *familiae*, praescindendo a relationibus cum aliis hominibus, qui ad peculiarem, et distinctam illam familiam non pertinent, sicut pertinet ille qui in ipsa familia ortum duxit. Cum enim (uti supra diximus) homines singuli enascantur trahendo originem ex aliis hominibus, intelligitur quod inter parentes, et filios, naturale consortium instituitur, quod nomine *familiae* designamus: in quo homo quilibet, ipso naturae facto, constituitur.

Naturali autem ordine evenit, ut ex una *familia* plures *familias* propagentur tamquam rami ex trunco; quae singulae inter se distinctae quidem consistunt, invicem autem relationibus colligantur, propter commune *principium* unde derivant.

Consortium, quod intelligitur efformari ex pluribus *familiis*, quae mutuis relationibus adstringuntur, non omnino ejusdem rationis esse concipitur, ac consortium, quod una peculiari familia continetur; multiplicatis enim membris, relationes magis remotae, et diversae pro diversa majori distantia a communi *principio* exurgunt; nec apparet quod natura immediate, et proprie harum relationum ordinem determinet, sicut determinat ordinem relationum *familiae* particularis. Ex hoc habetur ratio ad distinguendum inter consortium *familiare* simpliciter dictum, quod dici solet etiam status hominis *domesticus*, vel *privatus:* et consortium quod efformatur ex plurium *familiarum*, junctione, cui nomen tribui solet status hominis *civilis*, vel status *publici*.

909. — Ast vero non est affirmandum quod status hominis quo intelligitur pertinere ad propriam *familiam*, praescindendo a relatione cum aliis familiis, sit status *naturalis*, quasi *non socialis;* nec affirmandum est quod status homi-

nis in quo intelligitur constitutus quatenus consideratur ut membrum consortii ex plurium familiarum junctione efformati, sit *status socialis*, quasi *non naturalis*.

Etenim status *familiaris* (ut quisque videt) et ipse est *socialis*, est enim familia complexus personarum quae invicem relationibus adstringuntur.

Et status *civilis*, sive *publicus* et ipse est *naturalis*; in quantum ex naturae ordine procedit, ut per generationum multiplicationem homines in plures familias distribuantur, quasi rivuli ex fonte derivantes.

Circa quod placet Ciceronis sententiam referre qui sequenti modo loquitur: *Prima societas in ipso conjugio est; proxima in liberis; deinde una domus, communia omnia. Id autem est principium urbis, et quasi seminarium reipublicae. Sequuntur fratrum conjunctiones, post consobrinorum, sobrinorumque; qui cum una domo jam capi non possint, in alias domos, tamquam in colonias exeunt. Sequuntur connubia, et affinitates: ex quibus etiam plures propinqui. Quae propagatio, et soboles origo est* rerumpublicarum. (De Officiis L. 1. C. 17.)

910. — Quando igitur Rousseau et alii contra *socialem* hominis statum debacchantur, asserentes quod naturae vox hominem de statu societatis ad statum *naturalem* invitat, ignorant revera quod dicunt. Status enim *naturalis* hominis est status *socialis*, in quo, ipsa naturae dispositione, ut ex supra dictis patet, homo constituitur. Quem vero alium statum homini eligendum proponit Rousseau?... Profecto statum *agrestem*, sive *sylvestrem*.... Ast requirere possumus a Rousseau, num singuli homines ad nemora confugere teneantur, et singuli separatim solitariam vitam ducere; an vero etiam in sylvis conservanda sit *familia?* Si primum affirmet; hoc ipso de humani generis proxima totali extinctione sententiam profert. Si secundum: jam admittit *statum socialem domesticum*, et germen naturale unde procedit *status socialis publicus*. Quid ergo contra *statum socialem* blaterat?

911. — Videtur autem odium Rousseau tandem dirigi non in statum *socialem* hominis simpliciter dictum, sed in *statum* illum quo homines in populosis civitatibus agglomerati convivunt, potius quam aperto, et libero agrorum aere, et campestri simplicitate perfrui velint. Ast vero ut quisque videt, aliud est disputare, num sit contra naturam hominis *status socialis;* aliud disquirere, num conveniat homini melius vitam ducere in aurea camporum amoenitate, potius quam intra urbis moenia cum permultis sociis cohabitare: quod ad rem nostram minime pertinet definire.

912. — Notabimus autem quod, etsi loquendo de homi-

nibus *in communi* spectatis naturae ordo, et institutum importet, ut simul in statu *socialis conviventiae* permaneant; hoc tamen non impedit, quominus *in particulari* una, vel altera persona, peculiari animi dispositione ducta (excluso societatis odio) vitam solitariam eligere possit. Et tamen etiam in hoc casu non intelligitur talis persona extra *societatem* constituta; nam naturales relationes, quibus adstringitur aliis hominibus, per ejus recessum in solitudinem non delentur, sed solummodo modificantur, et determinantur diverso ordine propter peculiares, quae inducuntur, circumstantias.

Objic. Rousseau. Societas corrumpit bonos mores. Ergo status socialis est contra hominis naturam

Resp. Societas *per se* non corrumpit bonos mores; immo cum ipsa sit naturalis et propria hominis conditio, quantum ex se est, ad bonam hominum moralitatem promovendam conducit Corruptio morum, quae in *societate* accidit, non ipsi societati est imputanda, sed perversitati eorum qui contra rectum ordinem agendo, in ipsam societatem peccant.

Objic. Secundum naturam omnes homines sunt inter se aequales. Atqui status societatis inducit inaequalitatem inter homines. Ergo status societatis hominum non est secundum naturam.

Resp. Aliud est loqui de humana natura considerata *in abstracto*: aliud loqui de natura in *individuis singularibus actuata*. Si dicatur de natura considerata *in abstracto*, tunc verum est dicere quod *omnes homines secundum naturam sunt inter se aequales;* quia idem est ac dicere quod omnes homines sunt *aequaliter* homines, nec alter potest esse magis, vel minus homo quam alter. Sed si loquamur de natura considerata ut actuatur in singularibus personis, tunc falsum est dicere quod, secundum naturam omnes homines sunt inter se aequales; manifesta enim experientia patet quod singulae personae differunt ab aliis quantum ad individuales *proprietates*, et *perfectiones*, ita ut impossibile sit duas invenire, quae inter se aliqua ratione non differant. Ex istis autem *differentiis* resultat *inaequalitas* quae habetur inter homines *societate* aggregatos. Non est igitur *societas* quae inducat inter homines *inaequalitatem*, sed solummodo verum est, quod in *societate* ratio habetur earum *differentiarum*, quae inter homines secundum ipsum *naturae* ordinem inducuntur, quibus homines singuli inveniuntur inter se *inaequales*. Sic ex. gr. inter *patrem*, et *filium*, si spectetur pura humana natura *in abstracto*, perfecta est *aequalitas*, sunt enim ambo aequaliter *homines*. At si spectetur *pater* in quantum habet rationem *causae*, unde procedit *filius* tamquam *effectus*, recognoscitur quod *pater* praestat *filio*,

ea ratione qua intelligitur causa effectui suo praeeminere. Inter *sapientem* hominem, et *stupidum*, si spectetur simpliciter natura *specifica*, habetur praecisa aequalitas; uterque enim est pariter homo. Ast si consideretur *sapiens* in quantum est sapientia praeditus, qua *stupidus* caret, recognoscitur quod *sapiens* praecellit *stupido*. Inter *divitem*, et *pauperem* nulla est inaequalitas, si consideremus meram naturam *in abstracto*, quia alter non est magis homo quam alter. Ast si spectemus *divitem* ut divitiis instructum, jam intelligimus ipsum praevalere pauperi, cui divitiae deficiunt. Et sic dicamus de caeteris. In *societate* autem ad rectum rerum ordinem custodiendum oportet tales *differentias*, et *inaequalitates* inter diversas personas recognoscere, et observare, non quasi ex arbitrio hominum institutas, sed ex ipso naturae ordine procedentes.

ARTICULUS SECUNDUS

De auctoritate in societate.

913. — Dubitare aliquis posset quod *societas* inducat inter homines *inaequalitatem* ex hoc quod videmus inter homines in *societate* conviventes quosdam esse qui aliis praesident tamquam *superiores*, eisque modum et normam operandi in pluribus praescribunt; quod videtur facere contra *naturalem* hominum *aequalitatem*.

Quaerendum est igitur, num revera hoc contra *naturalem* ordinem fiat, et in injuriam cedat naturalis *paritatis* inter homines.

Si audiamus Rousseau, et alios, quibus videtur *societas* inter homines inita ex *pacto*, non autem *natura* inducta, et constituta; *superioritas* ista, qua videmus in societate alios aliis praesidere, non alia ratione consistit, nisi ipsa hominum conventione, qua de hoc consentiunt; ita ut qui *superioritate* gaudent, non aliud agant, quam *ministerium* sibi demandatum ab iis, qui seipsos regendos tradunt. Affirmatur autem quod *societas* ad superiores sibi constituendos inducitur melioris sui commodi causa; et quod singulae personae in societatem concurrentes, aliquid de naturali libertate, et aequalitate sponte sua cedunt in commune bonum: unde ea superioritas quae *per se* considerata esset contra *naturam* tamquam offensiva naturalis paritatis inter homines, admittitur quasi legitima ex communi consensu; in quantum habetur ut medium opportunum ad meliorem sociorum utilitatem procurandam.

914. — Huic principio innititur percelebris sententia, qua asseritur quod ii, qui in societate praesident ut *superiores*,

officium praesidendi obtinent ab iis ipsis, quibus praesident; quod aliis verbis significari solet enunciando, quod suprema potestas in societate competit populo.

Quae sententia evidentissima contradictione laborat. Quid enim nomine *populi* in hoc proposito significatur? Num intelliguntur personae illae, quibus in societate aliae praesident ut *superiores?* Quomodo autem licebit affirmare quod eis competat suprema *potestas*, quando aliae intelliguntur eis praeesse, et normam operandi praescribere? Num intelliguntur personae illae, quae aliis praesident? Tunc vero quid adstruit haec sententia, quod non sit idem ipsum quod communiter affirmatur ab omnibus, dum dicitur, quod *suprema potestas* in societate competit *superioribus?* Quid vero juvat impropriis verbis commune dictum referre quasi novum inventum?

915. — Ast revera fautores sententiae, quae supremam potestatem in societate *populo* (ut ajunt) tribuendam affirmat, nomine *populi* significare intendunt *multitudinem*, quam arbitrantur *in societatem* venisse, et *pacto* ipso quo *societatem* constituit, *superiores* sibi constituisse demandando eis ministerium ad consulendum communi utilitati.

Hoc autem est phantasiae commentum innixum absurdae sententiae superius damnatae, qua supponitur, quod homines *ab initio* extiterint in statu segregis separationis extra *statum socialem;* quasi possibile foret imaginari homines, qui in lucem venerint *ex se*, aut aliquo modo producti extra aliorum hominum consortium existentiam potuerint obtinere, et inde in societatem devenire.

Meminisse oportet quod quilibet homo qui enascitur (excepto uno primo parente), enascitur in *societate;* et quod ad eum non pertinet *societatem* efformare quasi debeat esse societatis *auctor;* sed quantum ad hoc ei solum competit se conformare ordini societatis, in qua enascitur.

Non est autem possibile, quod consistat in actu *societas* quaecumque, nisi duobus veluti *elementis essentialibus* constituta; nempe 1. talibus personis (una, vel pluribus) quae aliis praesideant, et normam agendi praescribant: 2. talibus personis, quae aliarum directioni subordinentur, et earum praescripta observent.

Cum enim *societas* quaelibet non aliud sit quam *complexus* personarum, quae mutuis relationibus colligantur, intelligitur quod ex *pluribus personis* colligatis, *unum ens*, *unum corpus* resultat. Ideo *societas* non est *societas* nisi in quantum est, et operatur ut *ens unum*, et *unum corpus;* est enim contra rationem *societatis*, quod membra ipsam componentia agant in *separato*, quasi invicem *non colligata*.

Non potest autem intelligi quod habeatur *unitas entitatis*, et actionis inter *plures personas*, nisi habeatur *unio* mentium, et voluntatum hoc modo, ut quod altera vult, et altera etiam velit. Haec autem voluntatum *unio* nulla alia ratione obtineri potest, nisi quatenus *voluntates* inter se consentiant, nec consensio ista voluntatum pro certo haberi potest, nisi in quantum intelligantur voluntates singulae obligatione adstringi ad adhaerendum certae hujus, vel alterius voluntatis determinationi; si enim singulae proprio arbitrio relinquantur, non *unitas* actionis resultabit, nisi forte casualiter. Jam vero *voluntates*, quae intelliguntur obligatae ad adhaerendum alterius voluntatis determinationi, appellantur respectu ad istam *subordinatae*, vel *subjectae*, vel *subditae*, et dicuntur *officio subjectionis* adstrictae: et illa *voluntas*, cujus determinationi caeterae adhaerere teneantur, appellatur voluntas *superior*, vel voluntas *princeps*, et dicitur respectu ad alias *superioritatis* vel *auctoritatis* jure potiri.

Sicuti igitur non arbitrium hominis, sed ipsa natura *societatem* instituit, ita non arbitrium hominis, non *pactum* quodcumque in societate *superioritatem*, seu *auctoritatem* constituit, sed natura ipsa; cum nequeat intelligi quod natura instituat societatem absque *auctoritate*, siquidem, uti demonstravimus *auctoritas* est unum ex elementis *essentialibus*, sine quibus *societas* nedum consistere, sed nec mente concipi potest.

916. — Porro notandum est, quod, etsi singuli homines ipso naturae *facto* dum in lucem prodeunt, in *societate* constituti inveniantur, cum tamen homo per voluntatis suae arbitrium quodam sui ipsius dominio potiatur, praeter *naturalem* illam societatem, in qua independenter a propria voluntate constitutus reperitur, potest etiam aliquam aliam *societatis* peculiarem formam cum suis similibus ex propria voluntatis determinatione contrahere, in ordine ad aliquem peculiarem finem consequendum. Quod duobus potissimum modis intelligitur verificari posse; nempe vel 1. quatenus ex mero voluntatis suae consilio homo se determinat ad hanc, vel illam peculiarem societatis formam cum aliis ineundam; ut puta cum quis societatem aliquam mercatoriam, vel litterariam init: quo in casu *societas*, in quantum contrahitur ex puro libero voluntatis motu, simpliciter dici potest *societas libera*: vel 2. quatenus homo *lege* aliqua adstringitur ad societatem peculiarem ineundam, in qua non est ipsa natura constitutus; uti ex gr. cum quis lege obligatur ad dandum nomen militiae. In quo casu, cum *societas* sit contracta ex obligatione, quae morali necessitate adstringit, appellari potest *societas necessaria*, sive *debita*.

917. — Intelligitur autem quod tam in societate *libera*, quam in societate *debita* necessario habenda sit *auctoritas;* etenim, uti supra diximus, *auctoritas* est *essentiale elementum*, sine quo *societas*, quae vere *societas* sit, nullo modo potest haberi; seclusa enim *auctoritate* in societate deficit principium *unitatis*, sine quo *societas* non est *societas*.

918. — Notare etiam oportet quod *auctoritas*, quae in societate vigere debet, non uno tantum gradu continetur, sed diversis gradibus ordinatim dispositis distribuitur. Intelligitur scilicet quod in corpore *sociali*, quemadmodum et in *corpore physico organico*, diversa membra inter se colligantur hoc modo, ut omnia a *capite* tamquam a *primo* et *supremo* dependeant; ab iis vero, quae magis ad *capitis* excellentiam accedunt, dependeant ea, quae minori potiuntur dignitate; et deinde ab istis dependeant, quae minori adhuc utuntur virtute; hoc videlicet pacto ut gradatim a *supremo* ad *infima* fiat descensus.

919. — Quisque autem videt, quomodo hoc ordine instituto, intelligitur diversa *socialis auctoritatis* participatio hoc modo disposita, ut infimae voluntates suis *superioribus* subordinentur, istae autem subordinentur aliis sibi respective *superioribus;* et istae aliae aliis; donec perveniatur ad eam *voluntatem* (vel ad *plures* in unum sumptas) in qua ultima, et maxima habetur *superioritas;* cujus determinationi aliae omnes subordinantur, et adhaerere tenentur.

Ultimus autem iste et maximus *superioritatis* gradus, ille est, cui proprie nomen tribuitur *supremae auctoritatis*, sive *potestatis*.

Porro distinximus supra duplicem naturalis societatis speciem, sive ordinem; nempe *domesticum*, sive *privatum*, et *publicum*, sive *civilem*, quem etiam *politicum* appellant. Intelligendum est igitur quod in utroque isto ordine verificatur respective *socialis auctoritatis* gradatio, sic ut ab inferioribus ad *supremam auctoritatem* fiat ascensus: unde tam in societate *domestica*, quam in societate *civili*, recognoscitur admittenda *suprema potestas*, quae aliam sibi superiorem non agnoscit.

920. — Quoniam vero per naturalem familiarum propagationem, et multiplicationem evenit ut *domestica societas* in *publicam societatem* propagetur, et intra ipsius ambitum veluti comprehendatur; intelligitur quod *societas domestica* sub societatis *civilis* ordine continetur; et quod auctoritas *domestica* (quae in proprio ordine *suprema* reperitur) subordinetur tamquam *superiori*, supremae potestati *publicae*, sive *politicae*.

Cum autem societas *politica*, seu *civilis*, quamvis indeterminatam ampliationem admittat, tamen ad aliam diversi ordinis *so-*

cietatem non ordinatur; recognoscitur quod *suprema auctoritas* in societate *politica*, nulli alteri *superioritati* est subordinabilis. et quod ei praecise competit nomen *supremae auctoritatis*.

921. — Ex dictis autem non difficile est recognoscere, quomodo *civilis*, seu *publica societas* non est intelligenda quasi composita, et conflata ex plurium singularium *individuorum aggregatione*, aut *cumulatione*, sed quod ad modum *corporis* organici diversis gradatim *membris* constituitur, quae invicem proportionali compositione copulantur, et coordinantur ad *unum* efficiendum.

Membra autem, quibus *publica societas* completa, et proprie talis resultat, sunt totidem *minores*, et subordinatae *societates*, quae naturaliter ad ipsam efficiendam concurrunt.

Primum enim habentur *familiae* deinde plurium *familiarum* collectio, quae appellari solet *municipium*, seu *commune*. inde vero *municipiorum* junctiones, quibus efformantur *provinciae*; et tandem *provinciarum* completa aggregatio, quae civilem perfectam societatem importat, cui nomen *status*, *imperii*, *nationis*, *regni*, *reipublicae*, etc. tribuitur; et talis est societas, quae naturaliter per se est completa, quasi individuum propria personalitate ab aliis distinctum, habens proprium esse non ordinatum ad aliud esse constituendum, sed ordinatum ad subsistendum in subsistentia sibi propria.

Sicuti enim naturaliter una familia ab alia familia quasi propria individualitate secernitur, hoc modo, ut singulae in proprio ordine distinctae, et independentes ab aliis ejusdem ordinis societatibus consistant· ita etiam secundum naturae ordinem pro diversitate locorum, originum, et peculiarium vicissitudinum, quae inter homines contingunt, diversae habentur constitutae *civiles societates*, seu diversi *status* ab invicem distincti, et *independentes*, qui singuli propria individualitate gaudent; atque intelliguntur in proprio ordine mutuis relationibus inter se colligari non dissimili ratione ac colligantur invicem singulares *personae*, dum simpliciter considerentur quatenus singulares personae inter se distinctae, et invicem independentes. (*)

(*) Cum hac tamen advertentia, quod quia humanum genus, totum quantum est ab *uno* primo Parente procedit, non est tandem nisi *una* familia, *una* universalis societas; quae universalis societas omnes cujuscumque ordinis societates humanas sub se complectitur, tamquam *unius* corporis membra diversa.

ARTICULUS TERTIUS

De determinatione personarum, in quibus resideat socialis auctoritas.

922. — Nunc vero quaestio instituenda est ad videndum quomodo in facto in determinatis societatibus determinentur *in particulari* illae personae, quibus *jus auctoritatis* competit, sive *potestas* praescribendi aliis normam operandi; unde resultet *unitas* actionis *socialis*, sine qua *societas* non agit ut *societas*.

Si loquamur de *societate libera*, quam plures personae ex mutua conventione inter se constituant, non difficile erit recognoscere quod sicuti ex earum arbitrio *societas* instituitur, ita etiam ex earum arbitrio determinandae erunt personae, quibus *jus* spectet regendi ipsam *societatem*.

923. — Quod tamen non est intelligendum hoc sensu, ut personae societatem constituentes, dum sibi eligunt *superiores*, *jus auctoritatis* in personas electas transmittant quasi ministerium ipsarum committentium nomine, et mandato exercendum; nam qui hoc supponat, supponere debet quod personae, quae jus auctoritatis ministrandum tradunt aliis, hoc idem jus ipsae possideant (nemo enim alii tradere potest quod ipse non habet): quod in hoc casu supponere absurdum est; quia si singulae personae intelliguntur jure auctoritatis praeditae, hoc ipso intelliguntur singulae omnes *superiores*, et quando intelligantur singulae omnes *superiores*, nulla intelligitur remanere *inferior*: quomodo autem habebuntur *superiores* absque *inferioribus*? Quis erit, cui jus *superioritatis* demandetur, ubi singuli omnes jam auctoritatis jure insigniti praesupponuntur?

Igitur personae constituentes *liberam societatem*, ubi eligunt *superiores* non aliud agunt, nisi quod ponunt *factum*, quo in concreto determinatur in personis electis, potiusquam in aliis, *jus auctoritatis*, quod ex ipsa *societatis natura* emergit.

Et quamvis in hac electione exercenda personae singulae libero propriae voluntatis judicio agant, tamen ipso rectae rationis ordine obligantur eligere personas, in quibus juris *auctoritatis* exercendi *aptitudo*, sin optima, ad minus sufficiens inveniatur, exclusis insufficientibus, et minus aptis. Unde absolute loquendo etiam in *societate libera* jus auctoritatis in concreto determinatur quodammodo ipsa naturae dispositione, in quantum oportet secundum naturae dictamen *jus* recognoscere potius in iis *personis*, quae dotibus, et qualitatibus ad hoc opportunis, prae caeteris instructae inveniuntur.

924. — Si vero sermo sit de societate *necessaria*, sive *debita*, intelligitur quod determinatio *superiorum* in tali societate dependere debet ex ipsa dispositione legis, qua talis *societas* instituitur, et regitur; qui enim legem statuit talis societatis ineundae, debuit etiam ordinem praescribere, et normam superioritatis constituendae, sine qua societas consistere non potest. Sic ex. gr. princeps, qui legem jussit militiae, hoc ipso ordinem, et normam statuere debuit pro determinandis personis, quibus societas militaris regatur.

925. — Quando autem agatur de *societate naturali*, quae scilicet ipso naturae facto constituitur, intelligere est quod natura ipsa eo facto, quo societatem in concreto constituit, determinat etiam personas, quibus *jus auctoritatis* in tali societate competat. Sic ex. gr in *societate domestica* eo ipso, quod per naturam aliquis constituitur alterius pater, intelligitur quod supra filium auctoritate eminet.

926. — Porro notandum est, quod plerumque in una eademque societate sub diversis respectibus verificantur simul, et commiscentur rationes propriae societatis *liberae*, et rationes propriae societatis *naturalis*, vel etiam rationes societatis *debitae*. Quapropter ad dijudicandum quomodo in talibus societatibus determinentur personae, quae auctoritate gaudeant, oportet istarum diversarum rationum considerationem sumere, non autem simpliciter, et exclusive secundum unam vel alteram rationem consideratam rem definire, cum simul diversae quasi commixtae concurrant.

927. — Itaque ad definiendum quomodo in humana societate determinentur personae, quibus *auctoritatis jus* competit, considerare oportet, et diversas istas societatis rationes, quae simul concurrere possunt, et diversas societatis *species*, quae inter homines haberi possunt.

Praecipuae autem, et fundamentales humanae societatis species distinguendae sunt illae duae, de quibus supra dicebamus; nempe 1. *societas domestica*, 2. *societas civilis*.

Quando ergo quaeratur quomodo fiat determinatio *auctoritatis* in *societate domestica*, observandum erit quod *societas domestica* initium ducit ab associatione conjugum, ex qua oriuntur filii; unde efformatur, et completur *familia*. Quapropter ubi consideretur *societas domestica* quantum ad suum initium, dicenda est quodammodo *libera* in quantum simpliciter loquendo nec natura, nec lex ulla determinate obligat istam, vel illam personam ad conjugium ineundum cum ista, vel altera. Si autem consideretur quantum ad ordinem, quo instituenda est, et quantum ad suam ampliationem et evolutionem per filiorum propagationem, dicenda est *societas naturalis*, est

enim ipsa natura quae leges hujusmodi societatis assignat, et est ipsa natura, quae familiae incrementum confert, et filios in parentum consortium constituit.

Nemo autem negare velit quod secundum naturae ordinem in *domestica societate*, vir supra *feminam* auctoritate excellat; et quod ambo parentes respective auctoritate gaudeant supra filios; et quod etiam majores filii quadam superioritate respectu ad minores potiantur.

En igitur in *familia* germen primum, et prototypon societatis, et germen, et prototypon *socialis auctoritatis* cujusque. Intelligitur enim, uti supra expositum est, quod societas publica *civilis*, ipsa familiae propagatione, et multiplicatione secundum naturae ordinem, et institutum efformatur.

Quapropter ad indagandum quomodo in *civili publica societate* determinentur personae, in quibus resideat *jus auctoritatis*, oportet ad ipsam familiae originariam constitutionem assurgere, cum *familia* sit *principium*, unde civilis societas emersit.

928. — Igitur eo ipso ordine quo ex *primigenia familia* aliae succedentes familiae derivarunt, et ex ipsarum ampliatione, et multiplicatione *societates publicae civiles* sunt efformatae, intelligendum est quod *auctoritatis jus*, natura ipsa dictante, de primitiva illa societate in successivas societates propagatum fuerit; et quod de persona in personam ampliari, transmitti, et distribui debuerit secundum naturalem ordinem, quo prima societas ampliabatur, et in distinctas, et diversas societates distribuenda extendebatur.

Quapropter, sicuti impossibile est intelligere humanam societatem existentem, quae primam suam originem a primaeva *familia* non duxerit, et impossibile est intelligere *societatem*, in qua non sit *auctoritas*: ita impossibile est intelligere *auctoritatem* in actuali *societate* determinatam, quae *principium* suum ab ipsa primaeva auctoritate repetere non debeat.

929. — Equidem ridiculum videtur affirmare quod personae, quae in *actualibus societatibus* auctoritate potiuntur, jus auctoritatis a *primo parente*, tamquam a primo fonte deducant; ast omnis ratio ridiculi cessabit dum consideretur, quod ipsa naturalis successio, qua *praesentes societates* a *protoparentum familia* derivasse intelliguntur, ea est, per quam etiam *auctoritatis jus* in praesentes personas intelligitur propagatum.

Qui enim alia ratione auctoritatis socialis originem explicare contendat, vel cogetur supponere societates a prima societate non derivantes (quae tamen ipsae singulae forent primae, ipsa natura institutae), vel supponere interruptionem aliquam, qua societas auctoritate privata, seu orbata extiterit;

quod quisque videt, quantum sit absurdum; quia societas in actu absque auctoritate in actu, nullo modo concipitur; et supposita socialis auctoritatis interruptione, intelligitur deficere principium, unde resumi possit.

930. — Hoc tamen quod dicimus de non interrupta, et de naturali auctoritatis propagatione, et successiva transmissione, intelligendum est dici de re considerata in ratione sui objectiva, et in ordine juridico; quidquid sit dijudicandum de re in ordine *facti*: nemo enim ignorat quod in rebus humanis non raro evenit ut *factum* contra jus, et contra rationem procedat; quia saepe sub specie juris inducitur illud quod juri revera non respondet, aut etiam ex perversa sententia mutatur *jus*, et jus contra jus asseritur.

Profecto cum tot, et tantae extiterint hominum, et temporum successiones et vicissitudines, nemo est qui *in ordine facti* investigare possit quonam processu, et via de primitivo statu ad praesentium societatum statum deventum fuerit, et qua ratione, et quibus titulis de persona in personam socialis auctoritatis jus transierit; quapropter nil mirum si res *in ordine facti* inveniri etiam possint non consentientes ordini *juris*.

Cum enim non unus sit modus, nec una tantum via ad transmittendum inter homines jus de una persona in aliam personam, intelligitur nil mirum esse debere si videamus in diversis societatibus diversam extitisse jurium auctoritatis successivam transfusionem; sicuti non miramur quod in diversis familiis diversa extiterit ratio *jurium proprietatis* acquirendorum.

Quaelibet autem persona, quae actualiter *jus proprietatis* circa aliquid obtinet, *titulum* praesefert, quo tale *jus* ad ipsam potius, quam ad aliam personam devenerit. Et quando etiam impossibile esset *in facto* hujus juris transmissi historiam ab initio resumere, tamen persona, quae modo illud possidet, praesumit hoc secundum naturae ordinem legitimo modo sibi, potiusquam alteri provenisse.

Simili ratione persona, quae actualiter *jus auctoritatis* in aliqua societate obtinet, etsi historiam hujus juris sibi transmissi retexere in facto non posset, tamen praesumit sibi legitima aliqua ratione hoc jus secundum naturalem ordinem esse acquisitum. Et quoniam impossibile est intelligere actualem societatem, quae continuatione numquam interrupta per temporum successionem retrocedendo primam suam originem a primaeva familia non repetat, ita impossibile est intelligere *jus auctoritatis*, quod continuatione non interrupta per temporum successionem de persona in personam usque ad praesentes non debuerit transmitti.

931. — Quod adeo verum est, ut etiam in iis casibus, in quibus videtur *jus auctoritatis* in aliqua societate *novae personae, novae familiae* conferri, haec ipsa naturalis successio, et continuatio adimpleri subintelligatur.

Et revera societas, in qua haec mutatio evenit non est societas noviter creata, sed societas ex praecedenti continuata: non est autem possibile intelligere *continuationem* societatis, nisi intelligatur continuatio auctoritatis. ergo illa *auctoritas*, quae (ut dicitur) *novae personae* confertur, non est nova *auctoritas*, sed eadem ipsa jam antea ab alia persona possessa, quae in novam personam transfunditur. Nunc vero quaerimus: legitima sit nec ne ratio, qua auctoritas de antecedenti possessore in aliam personam transmittatur. Si legitima sit ratio ad hoc agendum; jam manifestum est quod ordinate verificatur naturalis successio, et continuatio, de qua loquimur. Si vero legitima ratio ad talem auctoritatis transmissionem agendam non adsit; tunc revera, quando etiam auctoritatis *usus* novae personae tribuatur ipsum in altera impediendo, tamen jus auctoritatis non transfertur, sed manet in ea *persona*, quae illud possidebat, cum supponatur nulla esse ratio, qua in aliam transferatur.

932 — Quod si quis supponere velit absolute in talibus casibus potestatem *populo* (ut ajunt) competere ad transferendum jus auctoritatis de una persona in aliam; dicemus primum, quod etiam, hoc dato, non corrueret exposita doctrina de naturali *juris auctoritatis* continuata successione; siquidem ipsa *populi* voluntas habenda esset tamquam legitima ratio qua de una persona in aliam secundum naturae ordinem *jus auctoritatis* transferatur; deinde notabimus quod suppositio, qua admittitur in *populo* (ut ajunt) potestas conferendi pro suo arbitrio *jus auctoritatis* huic, vel alteri *personae* est absurda, tum quia per ipsam agnoscitur *populus* ut *creator*, et supremus dispensator auctoritatis; unde datur intelligi quod ipse *populus* sit *creator* etiam *societatis*, in quantum non intelligitur auctoritas sine societate, nec societas sine auctoritate; quod tamen est omnino absurdum, quia Deus solus potest esse creator societatis, et auctoritatis; homines vero in societate enascuntur, non autem ipsam *creare* possunt: tum etiam quia non est recte definitum quid intelligatur in hoc casu nomine *populi*. Si enim nomine *populi* designatur tota *societas*, jam non potest supponi in *populo* potestas conferendi *auctoritatem*; quia dum concipitur tota *societas* intelligitur jam auctoritas constituta; nec apparet cui *societas* tota simul sumpta, comprehensis etiam iis personis, quae auctoritate gaudent, auctoritatem conferre posset. Si vero nomine *populi* de-

signetur pars aliqua, sive *multitudo* quaecumque hominum, quibus competere debeat auctoritatem pro arbitrio dispensare, oportet supponere quod tales homines non inveniantur jam constituti in societate, in qua habeatur constituta auctoritas (siquidem ubi intelligitur societas, et auctoritas constituta, non intelligitur esse locus ad auctoritatem pro arbitrio dispensandam): at supponere homines non constitutos in societate, est supponere homines non homines, et supponere societatem absque auctoritate jam constituta, est supponere societatem non societatem; quod est manifestissimum absurdum.

933. — Ergo concludendum est, quod sicut Deus solus est primus auctor societatis, ita Deus solus est primus auctor, et dispensator supremus auctoritatis; et quod personae, quae *jure auctoritatis* potiuntur, hoc potiuntur ex ipsa dispositione, et ordinatione Dei, qui humanas vicissitudines, et varietates sic moderatur et regit, ut huic, vel alteri personae, potiusquam alteri secundum suae infinitae providentiae consilium, deveniat jus auctoritatis in hac, vel illa societate. Hoc sensu accipiendum est quod dicunt Scripturae Sacrae: *Non est potestas nisi a Deo. Per me reges regnant*; et aliae similes sententiae.

934. — Ordinatio autem divinae providentiae non excludit, quod in humanis eventibus partem habeat secundum rectum ordinem etiam hominum arbitrium, in quantum et ipsum in suis determinationibus ordine rectae rationis regitur, et sub divinae providentiae consilio continetur. Quapropter cum dicitur jus auctoritatis in societate huic, vel alteri personae competere non ex arbitrio hominum sed ex dispositione Dei, hoc non est ita accipiendum, quasi hominum arbitrium nullam partem habere potuerit in talis juris determinatione; sed solum intelligendum est, quod illud ipsum quod arbitrium hominum ad hoc conferre potuit, secundum naturalis ordinis praescriptum regulari debuerit, in adimplementum *justitiae;* adeo ut semper agnoscendum sit quod hominis *arbitrium* non potuit esse *primus auctor*, aut supremus dispensator socialis potestatis; sed tantum quod debitis modis se praebuerit ad implendum illud quod secundum rectae rationis normam impleri oportebat.

Quod vero secundum praedictum modum hominum arbitrium plurimam partem habuerit in determinando in humanis societatibus *jure auctoritatis* facile recognoscitur dum consideretur quod, quo magis humanae societates inveniuntur remotae a prima earum origine, eo magis intelliguntur multiplicatae, et diversificatae relationes, quae enascuntur inter homines, tum propter varias et diversas eventuum et personarum successiones, tum propter innumeras, quae iniri solent

inter homines conventiones, tum etiam propter incertas non raro, et non bene definitas *jurium* transmissiones.

Quisque autem videt, quomodo ad diversas istas rerum conditiones inducendas, et constituendas maxime concurrere potest libera hominum voluntas, ex cujus beneplacito saepe saepius dependet ea *facta* implere, vel non implere, ex quibus talis conditionum varietas procedit.

935. — Si vero requiratur quaenam regula sit, qua secundum naturam primitus determinatum fuit *jus auctoritatis* in talibus vel talibus personis; et quaenam regula, qua successive de illis in tales alias determinatas personas potius quam in alias transmittendum intelligatur; respondebimus conformiter ad supradicta: quod si sermo sit de primissima illa *societate*, ex qua omnes humanae societates sunt procreatae, facile recognoscere erit quomodo in ipsa ex naturae praescripto *jus auctoritatis* primo parenti contigerit, cum quadam proportionali ejus participatione, tum in prima omnium matre, tum successive in *majoribus* filiis respectu ad *minores*. Si vero sermo sit de societatibus ex ea primaria procedentibus, recognoscendum erit, quod *natura* voluerit ut de primo illo fonte, in quo *auctoritatis principium* residebat, in successivas personas derivarit juxta modum, et circumstantias, quibus rationabiliter verificaretur ut haec, vel illa *persona* (vel *plures* etiam simul, et aequaliter) prae aliis *superioritate* excelleret. Non unus autem intelligitur esse posse titulus, quo una *persona* alteri praevaleat; diversae enim sunt in hominibus facultates, et praerogativae, quibus alter alteri praestare potest.

Nemo vero dubitare velit quod naturae intentum non sit ut pro speciali qualitate, et conditione societatis, de qua agitur, *auctoritatem* in ipsa societate obtinere debeant illae personae, in quibus verificatur *superioritas* ejus ordinis, qui ad qualitatem, et conditionem propriam talis societatis spectat, quia natura in omnibus suis dispositionibus est ordinatissima. Unde ad recognoscendum cui personae competat succedere alteri in *jure auctoritatis* obtinendo in societate, videndum est, quaenam sit persona, quae titulo, et relatione in hoc ordine appropriata adstringitur ad eam, cui est succedendum, tali modo et ratione, ut intelligatur ipsi debita successio potiusquam alteri. Cum enim, ut patet, ex natura ipsa necessitas auctoritatis in societate habeatur, et cum natura in necessariis non deficiat, intelligere est, quod ipso naturali ordine res ita disponantur, ut dum jus auctoritatis socialis in una persona cessare debeat, alia praesto sit persona, ad quam spectet prae aliis succedere in talis *juris* possessionem. Igitur, ut quisque videt, non aliud agendum restat, nisi ipsius naturae intentio-

nem, et dispositionem investigare pro diversitate casuum, et circumstantiarum, ad judicium ferendum circa determinationem auctoritatis in una, vel altera *persona;* indagando quaenam sit, cui prae aliis contingat secundum rectum ordinem successionem in auctoritatis *jure* possidendo obtinere.

936. — Definire autem in particulari varios, et diversos modos, quibus verificari potest in una potiusquam in alia persona legitima ratio succedendi in *jus auctoritatis*, nedum difficile est, sed etiam, ordinarie loquendo, impossibile propter diversitatem pene infinitam circumstantiarum, et conditionum particularium, quibus res humanae in particulari consideratae subjacere possunt: sicuti impossibile esset determinare in particulari modos varios, et diversos, quibus *jus proprietatis* ad diversas *personas* propagari, et transmitti potest, propter indefinitam peculiarium relationum varietatem, quae inter homines locum habere potest.

Hoc unum certum habere possumus, et ratum habere debemus, quod rectae justitiae ordo non ab hominum placitis dependet sic, ut homines pro arbitrio eum determinare possint, sed quod ex ipsis rerum naturalibus relationibus emergit; et quod homines ipsum rectum ordinem in suis determinationibus sequi tenentur, hoc modo ut quod justum est in omnibus fiat, et Dei consilium, et voluntas adimpleatur; contra quam non licet quidquam habere ut justum; *jus* enim quodcumque, in quantum revera est *jus*, non potest non esse *divinum*, idest a divino ordine derivatum; et quidquid praeter divinam ordinationem praedicatur ut *jus*, non vere *jus* esse potest, sed solum *juris* apparentia, et adulteratio. Ex quo inferre licet quam insipienter loquantur fatui illi scioli, qui omne *jus* sociale ab hominum arbitrio, et conventionibus derivare praesumunt: *jus* autem *divinum* quasi ridiculum commentum ab humanis negotiis omnino expungendum esse contendunt! Quis enim non videat, quod, tali admissa sententia, *homo*, seu (ut ajunt) *populus*, nedum ad supremam potestatem in societate possidendam elevatur, sed ad ipsam creatoris inaccessibilem majestatem, et *independentiam* sibi arrogandam extollitur? in quo et impietas sacrilega, et insania maxima revelatur.

937. — Notare etiam oportet, quod cum *societas*, uti supra declaratum fuit, sit *corpus* quoddam organice conflatum ex pluribus minoribus societatibus, tamquam ex *membris* aggregatis, non est arbitrandum, quod jus auctoritatis, quo intelliguntur in societate quaedam personae potiri respectu ad alias, sit adeo personale, et *individuale*, ut soli *personae singulari* per se spectatae competere debeat; sed intelligendum

est quod, quia *persona,* quae in ampliori societate auctoritate gaudet, et ipsa est membrum alicujus minoris, et particularis societatis, ut puta *familiae; municipii, provinciae,* etc., in ipsam peculiarem societatem, cujus membrum auctoritate eminet, proportionali ratione quaedam auctoritatis participatio redundat; unde recognoscere est, quod ratione debita, peculiari *provinciae,* et *municipio,* et praecipue *familiae,* ad quam spectat persona, quae auctoritate praecellit, contingit *superioritatem* erga alia ejusdem majoris societatis *membra* obtinere.

Et quoniam, uti supra diximus, *jus auctoritatis* in societate quacumque non est intelligendum in una persona collectum et veluti redactum hoc modo, ut caeterae omnes personae ab ejus proportionali participatione excludantur, sed tali organica, et congrua ampliatione distributum, ut a summo ad infimum ordinatissima ratione, et hierarchica, ut dicitur, gradatione dilatetur; recognoscendum est hoc esse naturae intentum, ut in qualibet *societate* ordo hierarchicus probe servetur, sic ut diversi auctoritatis gradus debita subordinatione, et coordinatione exerceantur, et ex singulorum concursu ea resultet in sociali corpore harmonia, in qua habetur desideratissima ordinis tranquillitas, quae maximum est socialis conviventiae bonum.

938. — Etsi vero *auctoritas socialis* intelligenda sit organico ordine in diversos gradus distribui, sicut virtus vitalis in diversa corporis viventis membra; tamen semper intelligendum est quod in hac ipsa ordinata distributione gradus *supremus* quidam inveniatur, qui supra alios omnes sit elevatus, et cui caeteri omnes subordinari debeant hoc modo, ut ab ipso veluti a primo fonte in singulos alios virtus derivetur, et directio pro respectiva eorum activitate exercenda; et vicissim haec ipsa eorum respectiva virtus in supremum gradum refluat, unde resultet totius corporis socialis una, et harmonica operatio. Ad quod obtinendum, ut quisque videt, oportet, ut singuli gradus proprio ordine contineantur, proprium exerceant officium, non alterius provinciam (ut ita dicam) invadere praesumant, propriam alterius activitatem non impediant bene vero eam ipsam opportune in propriam suam activitatem coassumant; ea ferme ratione qua videmus in organicis corporibus singula membra proprium actum habere, inferiora superioribus substare, *superiora* autem inferiorum activitatem respectivam nec impedire, nec usurpare.

Ex quo adhuc evidentius colligitur quomodo perverse judicant, qui arbitrantur in societate *auctoritatis jus* competere, ut ajunt, *populo;* innuentes nomine *populi* subjectam numerosam multitudinem: hoc enim idem est ac dicere quod *infe-*

riora superioribus praeesse debeant, quasi ex. gr. in humano corpore pedes capiti motum et directionem praescribere deberent; quod, quisque videt, quam sit absurdum. Ex altera parte vero recognoscitur etiam quomodo non recte judicant, qui putant auctoritatem in *supremo gradu* socialis potestatis exclusive concentrari, ut dicitur, et veluti in uno puncto resumi, nulla habita ratione subordinatarum virium, quae tamen in *sociali corpore* functiones suas agere debent; hoc enim est idem ac affirmare quod tota virtus vitalis in corpore physico organico exclusive reducenda sit in *capite*, in eoque ita resumi debeat, ut *inferiorum membrorum* nulla sit respective propria virtus; ideoque vel *nihil* operari possint, vel tantum ut *mera* et *mechanica* instrumenta, quae sola capitis actione, non autem propria virtute, subordinate ad actionem, et directionem capitis, se moveant ad agendum. Quod manifeste opponitur naturali ordini corporis organici; in quo plura membra *unum* sunt, non habentia singula *unum* actum, sed proprios, et diversos; neque *caput* est totum *corpus*, neque membra sunt membra absque *capite;* unde nec *membra* in actionem capitis directivam insurgere, et supra ipsam se elevare possunt, nec *caput* potest inferiorum membrorum activitatem sibi ipsi arrogare, totius corporis virtutem in se *uno* veluti absorbere praesumens.

939. — Jam vero pro diversa humanarum rerum vicissitudine verificari potest ut *in societate* aliqua, non una *persona*, sed *plures* aequaliter in supremo auctoritatis gradu constitutae inveniantur; non quidem quasi ipsum *jus* per se multiplicari possit in *plura*, vel partitione aliqua inter plures dividi; sed quatenus plures personae tales inveniantur, ut *superiores* sint respectu ad alias, invicem autem inter se nulla earum alteri praevaleat, sed paritatis ordine contineantur, et *jus supremae auctoritatis* in societate simul in *unum*, et indivisim exercendum possideant.

Quod intelligitur evenire posse vel in quantum per naturalem et ordinariam inter homines successionem de *una* persona in *plures* alias simul et pari ratione jus supremae auctoritatis deveniat, eo ferme modo quo videmus *jus proprietatis* de una persona aliquando ad plures aequali ordine descendere; vel etiam in quantum una persona, quae *jure auctoritatis supremae* potitur, in ejusdem juris participationem alias *personas* sibi coassumat, et consociet, exclusivae possessioni supremae potestatis voluntaria cessione renuncians. Sicuti e converso intelligere possumus quod in casu, quo *jus auctoritatis supremae* possideatur in unum a pluribus personis, istae *plures personae* ex voluntaria deliberatione tale jus in

unam personam remittere velint, vel simpliciter ei renunciando, vel sub talibus, aut talibus conditionibus, et clausulis, quae inter paciscentes locum habere possunt reciproca consensione.

940. — Immo etiam intelligitur evenire posse, ut in data aliqua societate *jus supremae auctoritatis* non habeat residere determinate in *una*, vel pluribus personis constanter determinatis, sed remaneat veluti in quadam indeterminatione distributum ad omnes communiter illius societatis personas, quae datis praerogativis polleant, hoc modo ut singulae ipsae concurrere debeant suffragiis ad eligendam *unam*, vel *plures* personas, in quibus determinetur jus *supremae auctoritatis* exercendae vel simpliciter et perpetuo, vel ad tempus cum conditionibus appositis.

Quod verificari posse recognoscitur vel quatenus per naturalem et ordinariam eventuum successionem in data societate non remanserit persona *una*, et neque etiam coetus aliquis determinatus, et distinctus personarum, quibus jus supremae auctoritatis reservetur, sed ad communem classem descenderit; ut puta ad patresfamilias, ad municipiorum, aut provinciarum rectores, ad personas, quae vel scientiae titulo, vel divitiarum gradu, vel negotiorum peritia aliis praestant; vel quatenus *persona una*, aut coetus distinctus, cui jus supremae auctoritatis contingeret, voluntaria cessione, in inferioris et communioris classis ordinem tale *jus* transmiserit.

Notandum est autem quod, dato etiam postremo isto casu, quo jus supremae auctoritatis socialis remaneat veluti disseminatum et distributum quasi communiter inter homines societatem constituentes, quin persona *una* determinate, vel coetus aliquis distinctus *personarum*, ipsum jus constanter possideat, unde multitudo fere indistincta concurrere habet suffragiis ad determinandam istam, vel illam personam pro tali jure exercendo; non verificatur tamen sententia de *suprema auctoritate sociali* populo, ut ajunt, attribuenda. Etenim etiam in casu isto non est putandum quod multitudo, quae suffragiis concurrit ad eligendas et determinandas *personas*, quibus supremae potestatis jus exercere competat, *jus* ipsum ex proprio constituat, et quasi *creet*; sed considerandum est, quod *jus supremae potestatis* jam ipsa *societatis natura* est constitutum, et quod naturali ordine invenitur in ipsa multitudine veluti distributum sic, ut quando ipsa multitudo *per se* posset talis *juris* exercitium retinere, ei probe liceret ipsum in solidum exercere; et quod multitudo movetur ad particulares personas jure auctoritatis investiendas propter hoc quod numerosae multitudini fas non est in unum convenire, de commu-

nibus negotiis conferre, et deliberare, quin tumultui et confusioni exponatur.

Nec reponere licet quod haec doctrina coincidit cum sententia de *suprema potestate in populo;* dum nomine populi intelligatur ea *multitudo*, quae suffragiis concurrit ad deputandas *personas*, quae publicae societati praesideant. Toto enim caelo distat doctrina haec nostra a tali sententia. Et revera: 1. sententia de *suprema populi potestate*, uti mox dicebamus, supponit populum esse *primum* potestatis socialis auctorem, et supremum dispensatorem. Doctrina autem nostra ratum habet socialis potestatis auctorem primum, et dispensatorem non esse nisi Deum creatorem, a quo est cujusvis societatis ordinata origo; ita ut vel in *una persona*, vel in *coetu aliquo distincto*, vel etiam in *numerosa multitudine* suprema auctoritas datae alicujus societatis resideat, hoc nonnisi Deo disponente secundum naturae ordinem successisse putandum est, sic ut semper recognoscatur quod homines sicuti *societatis auctores* non sunt, ita etiam non sunt auctoritatis *institutores*. 2. sententia de *suprema populi potestate* sic exponitur, ut supponatur quod nulla intelligi potest socialis auctoritas, quam *populus* non instituerit. Nostra autem doctrina affirmat quidem evenire posse, ut in aliqua societate jus *supremae auctoritatis* ad multitudinem descendat modo supra explicato, sed non affirmat hanc esse ordinariam, et naturalem societatis conditionem: cum e contra affirmaverimus primum naturalis societatis germen, et prototypon positum esse in primitiva *familia*, ubi certe supremae *auctoritatis jus* in *una*, et determinata persona, non autem, ut dicitur, in populo resedit. 3. sententia de *suprema populi potestate* non determinat quid nomine *populi* significetur, et videtur importare quod singulae personae cujuscumque aetatis, et conditionis, non exclusis feminis, et pueris, quae in societate convivunt, hoc ipso quod spectant ad societatem, *jure supremae potestatis* potiantur; quo posito, non intelligitur quomodo ubi *omnes* et *singuli* sunt *superiores*, haberi possint *inferiores*, sine quibus tamen *superiores* esse non intelliguntur. Doctrina autem nostra, etiam in casu, de quo loquimur, non admittit supremam potestatem *omnibus*, et *singulis* personis societatem constituentibus competere, sed solum classi cuidam, equidem numerosae et quasi indistinctae; quae tamen a multitudine infima distinguitur aliquo titulo superioritatis; ut ex. gr. distinguitur classis, quam constituunt patresfamilias, aut aetate provectiores, aut proprietatum possessores, aut ii, qui scientiarum, vel artium peritia praestant, etc.: quo dato, intelligitur quomodo in eis consistere possit *superioritas* respectu ad personas in inferiori ordine constitutas; et intelligitur

quomodo possibile sit, quod supremam auctoritatem, qua potiuntur in particulares quasdam personas determinate transfundant, seque iis pro sociali ordine obtinendo tamquam subditos submittant, vel definitive, et simpliciter, vel ad tempus, et conditionibus appositis, quae opportunae aestimari possunt.

941. — Sciendum est autem quod ubi in societate aliqua *jus supremae auctoritatis* resideat in *una* persona, dicitur haberi *monarchia* quae potest esse vel *haereditaria*, vel *electiva*. *Haereditaria* dicitur *monarchia*, quando societas ita invenitur constituta, ut in determinata *familia* naturali, et ordinaria successione de persona in personam jus supremae potestatis transmittatur. *Electiva* dicitur *monarchia*, quando societas sic invenitur ordinata, ut *jus supremae auctoritatis* resideat, vel ad *tempus aliquod* determinatum, vel, ut dicitur, *ad vitam* in una *persona*, quae ad talem *superioritatem* obtinendam per *suffragia* alicujus coetus, sive classis fuit elevata hoc ordine, ut quando in ea spiret hujus juris possessio, altera persona eodem ordine per suffragia in ejus locum eligatur. Persona vero, quae in *monarchia* supremae potestatis jus retinet, appellatur *monarcha*, sive *princeps*, sive *rex*, sive *imperator*, etc.

942. — Ubi vero jus supremae auctoritatis in aliqua societate resideat non in *una* persona, sed in *pluribus*, quae simul in *unum* illud possideant; tunc, in genere loquendo, dicitur haberi *polyarchia*. Quo in casu distinguendum occurrit. Vel enim *personae illae plures*, quibus simultanee competit jus supremae auctoritatis, constituunt coetum quemdam nobiliorem, et elevatum, qui coetus *optimatum* denominari solet; et in tali casu dicitur haberi *aristocratia*; quae duplici modo haberi posse intelligitur; vel scilicet ut optimates ipsi sibi jus auctoritatis in solidum per se exercendum retineant, et tunc habetur proprie, et simpliciter dicta *aristocratia*, vel hoc modo ut optimates unam personam eligere habeant, cui transmittant supremae auctoritatis jus, et tunc habebitur *monarchia electiva*, quae *aristocratica* denominari poterit ex titulo, quo constituitur. Vel personae ad quas descendit jus supremae potestatis sunt de *multitudine* quasi indisticta, et nullo nobilitatis titulo elevata; et tunc dicitur haberi *democratia*, quae et ipsa duplici modo consistere posse intelligitur; vel scilicet hoc modo ut ipsae personae, ad quas *jus supremae potestatis* descendit, illud sibi per se ipsas in commune, et in solidum exercendum retineant; et tunc dicitur haberi *democratia* proprie et simpliciter talis, quae etiam dici solet *respublica*, vel hoc modo ut personae illae, ad quas jus supremae auctoritatis descendit, illud exercendum transmittere habeant ad *unam* determinatam personam; et in tali casu habetur *monarchia*

electiva, quae denominari poterit *democratica* ex titulo, quo constituitur; aut ad *plures personas* electas, et habebitur quaedam species *aristocratiae*, in quantum personae illae electae, quatenus electae, et elevatae supra alias, quodammodo *nobiliori* loco inveniuntur constitutae, sic ut hoc titulo alias praesideant.

Circa quod tandem notandum erit quod quia societas quaecumque *una* debet esse, atque *una* tantum in *una* societate potest esse suprema auctoritas: ubi intelligantur *plures* personae in *una* societate simul suprema auctoritate gaudere, oportet intelligere quod tandem *plures* istae voluntates in *unam* reducantur ne socialis *unitas* pereat. Oportet ergo ut medium aliquod quasi artificium assumatur (ut puta suffragiorum pluralitas, vel consensus, vel compromissum, vel aliud simile) unde resultare possit unitas consiliorum, unitas deliberationum, sine qua societas non consistit; sed dissensione dissolvitur.

ARTICULUS QUARTUS

De div rsis gubernii formis.

943. — Exercitium auctoritatis cujusque, in quantum importat quamdam directionem, seu ordinationem, qua moventur personae ad operandum socialiter determinata aliqua ratione potiusquam alia, denominatur *gubernium*; et quoniam proprie, et simpliciter dicta directio, et ordinatio totius corporis socialis ad operandum procedit ab *auctoritate sociali suprema*; hinc est quod dum simpliciter dicitur *gubernium*, communiter significari intelligitur exercitium *supremae potestatis* in aliqua societate.

Pro diversis modis supra indicatis, quibus *suprema socialis auctoritas* inveniri potest constituta, vel in *una* persona, vel in *pluribus* personis; et dum in *pluribus* inveniatur, vel invenitur in coetu *optimatum*, aut in communiori, et indistincta hominum classe; distinguendae intelliguntur diversae gubernii *species*, seu *formae*: ita quod communis, et vulgata habetur distinctio, qua *gubernium* specificatur in 1. *monarchicum*: ubi supremae socialis auctoritatis exercitium in *una* residet persona 2. *aristocraticum*: ubi supremae potestatis exercitium obtinent *plures* viri *optimates*; 3. *democraticum*: ubi supremae auctoritatis exercitium retinet communis, et minus elevata hominum classis.

944. — Quae quidem specificatio invenitur quasi communi Auctorum consensione probata; etsi revera videatur

potius quod juxta ea, quae supra exposita sunt, gubernium sit prius distinguendum in *monarchicum*, in quo jus supremae auctoritatis ab *una* persona possidetur; et in *polyarchicum*; ubi jus supremae auctoritatis a *pluribus* personis in unum pari ordine obtinetur: deinde vero occurrat distinguere gubernium *polyarchicum* in *aristocraticum*, et in *democraticum*, ea ratione, quam supra assignavimus.

945. — Placet etiam non paucis Doctoribus praeter tres supra indicatas *gubernii formas*, quas *formas simplices* appellant, specialem quamdam aliam *formam* assignare, quam denominant *mixtam*, in quantum supponunt eam talem haberi posse, quae participet simul tum de *forma monarchica*, tum de *aristocratica*, et tum etiam de *democratica*. Haec gubernii *forma mixta*, maxime temporibus recentioribus, optima aestimatur, in quantum reputatur apta ad omnia simul socialia commoda procuranda, quae respective ex aliis singulis simplicibus *formis* obtineri possunt, et ad evitanda specialia incommoda, quae respective ex singulis illis derivare solent.

Consistit autem istius *mixtae formae* peculiaris constitutio in hoc, quod habeatur in societate *una* persona, quae nomine *monarchae* appellatur, in qua residet supremae auctoritatis quasi culmen; habeatur autem simul *virorum coetus* vel *unus*, vel ut plurimum *duplex*: alter *optimatum*, alter hominum a communiori classe electorum; quibus detur *juris supremae potestatis* participatio hoc modo, ut ex una parte monarcha leges condere non possit, nisi accedente utriusque istius coetus hominum suffragio, et ex altera parte nulla lex valere possit, etsi utriusque hujus coetus suffragio probata, quando non accedat *monarchae* suprema approbatio, quam apponere, vel non apponere in *monarchae* potestate est.

Apparet itaque quod in tali *forma* locum habet *monarchia*, quatenus habetur princeps, seu persona, quae culmen auctoritatis obtinet; apparet quod locum habet *aristocratia*, quatenus habetur coetus *optimatum*, qui in supremae auctoritatis exercitio partem obtinent; apparet quod locum habet *democratia*, quatenus communis etiam ordo personarum, quae societatem constituunt, partem habet in *supremae auctoritatis* exercitio per hoc quod coetum eligit personarum ex proprio sinu, quae pari jure cum *optimatibus* de publicis negotiis curam agunt, et suffragiis ad leges statuendas concurrunt.

946. — Istorum autem virorum conventus, qui convocantur ad negotia socialia pertractanda, et partem habent cum principe ad leges condendas, vocari solet *consessus nationalis*, in quantum personae, quibus talis *consessus* constituitur, sunt de diversis ordinibus socialibus quasi repraesentantes singulas

nationis classes; unde hujusce formae gubernium dicitur etiam *repraesentativum*. Vel etiam talis *consessus* denominatur *corpus legislativum*, vel *cortes*; vel *parlamentum*, sive *camerae*, aut *diaetae*; etc., quibus nominibus indicatur quod talis est *consessus*, in quo discutitur de legibus statuendis, et de negotiis socialibus procurandis.

Quoniam vero, sicuti diximus, duplex ut plurimum distinguitur coetus, quó *nationalis consessus* constituitur, alter nempe *optimatum*, qui vel haereditaria successione, vel principis favore, jus sedendi in *consessu* possident, alter *virorum*, qui ex communiori classe suffragiis eliguntur et ad negotia socialia agenda veluti deputantur; usus invaluit ut coetus *optimatum* nomine *senatus*, vel *camerae parium*, vel *camerae dominorum* distinguatur ab alio coetu, qui dici solet *camera communium*, vel *camera deputatorum*. Ubi vero distinctio haec non admittitur, dicitur haberi *una camera; unum consilium*, nulla adhibita distinctione.

947. — Quaeri solet quaenam ex supra indicatis diversis gubernii *formis* melior sit caeteris, et omnibus praeferenda?....

Quae quaestio duplici sensu proponi potest: vel scilicet 1. in quantum supponatur hoc esse in arbitrio hujus vel alterius personae, aut coetus cujusvis hanc, vel illam gubernii formam in societate exigere tamquam per se aliis meliorem, nullo habito respectu praecedentium conditionum, quibus secundum naturalem ordinem determinata aliqua *forma* jam praeexistit; vel 2. in quantum simpliciter quaeratur, num *melius* contingat *societati*, quae ordinata, et legitima ratione talem gubernii *formam* sortita est, an vero *melius* contingat alteri societati, quae pariter legitima ratione *talem aliam* gubernii formam est sortita.

Quando quaestio priori sensu proponatur, facile quisque videt respondendum esse, juxta supradicta, quod sicuti homines non sunt societatis auctores, nec auctoritatis dispensatores, non est supponendum quod huic, vel alteri personae, aut coetui liceat *formam* gubernii ad proprium arbitrium inducere in offensionem formae secundum naturae ordinem legitime praestitutae; nec supponere licet quod bonum societati proveniat ex violatione earum conditionum, quae ordinate, et secundum justitiae normam fuerint constitutae; siquidem primum *bonum* societatis consistit in naturalis justitiae adimplemento, et ex justitiae offensione non aliud nisi damnum, et malum provenire potest, quidquid appareat utilitatis, et commodi inde derivare, vel etiam revera derivet in ordine ad materialia negotia; siquidem homines, utpote *rationales*, te-

nentur materialia bona, non bona aestimare, dum veniant in damnum *justitiae*.

948. — Quando vero quaestio proponatur posteriori sensu, ita scilicet, ut simpliciter quaeratur, num melius contingat societati, quae legitimo ordine invenitur constituta sub *gubernii forma monarchica*, an vero melius contingat societati quae legitimo ordine invenitur constituta sub forma gubernii *aristocratica*, aut melius ei, quae legitima ratione est constituta sub forma gubernii *democratica*, vel potius ei quae ordine legitimo invenitur constituta sub gubernii *forma mixta* · respondendum putamus quod, absolute loquendo, affirmari non potest hanc, vel illam *formam* per se consideratam aliis praestare; et quod ibi revera obtinetur maximum societatis bonum, ubi melius ordo justitiae in rebus publicis administrandis servatur; quod in unaquaque forma obtineri potest, sicuti in unaquaque *forma* etiam potest *deficere*, secundum quod homines, quibus regendae societatis munus incumbit, in proprio munere implendo, honeste se gerunt, vel inhoneste: quo sensu recognoscitur verissima illa cujusdam sapientis sententia qua affirmavit *optimam gubernii formam ibi adesse, ubi gubernatores honestissimi sunt viri.*

949. — Hoc judicium est de re simpliciter, et per se considerata; quia *essentialis* bonitas, et utilitas *gubernii* non dependet ex hoc quod supremae auctoritatis exercitium potius in *una* persona, quam in *pluribus* personis resideat: aut ex hoc quod uno potius modo, quam alio potestatis jus exerceatur; dummodo justitiae ordo adimpleatur.

Ast vero quoniam ea quoque, quae non sunt *essentialia* in rebus, saepe ad meliorem ipsarum conditionem obtinendam non parum conferunt, ratio haberi potest inquirendi num ad meliorem *gubernii* ordinem promovendum magis conferat *forma* una, vel altera.....

Circa quod advertendum est quod in primis comparatio instituenda occurrit inter *gubernium monarchicum* simpliciter dictum, et simpliciter dictum *gubernium polyarchicum*, siquidem hae duae sunt fundamentales *formae* distinguibiles ex hoc, quod *suprema potestas* resideat vel in *una* persona, vel in *pluribus*, quae ut quisque videt, est immediata, et praecisa distinctio procedens ex distinctione inter id quod est *unum*, et id quod est *non unum*, quae distinctio non admittit medium. Unde apparet quod et ipsa vulgaris distinctio, qua distinguitur gubernium in *monarchicum*, *aristocraticum*, *democraticum*, subaudit distinctionem in *monarchicum* et *polyarchicum*; qualenus *aristocraticum*, et *democraticum* sunt species *polyarchici*.

950. — Itaque videtur nonnullis quod ad meliorem gubernii ordinem promovendum magis apta sit *polyarchica forma* quam *monarchica*, quia reputant accuratius, et honestius negotia socialia ibi pertractari posse ubi *plures* personae ad hoc inveniantur intentae, potiusquam ubi *una* persona ad suum arbitrium de rebus publicis disponat; in qua facile supponi potest vel ignavia, vel acceptatio personarum, vel ambitiosa cupiditas, vel aliquid aliud, quod in damnum vergat publicae utilitatis et justitiae.

951. — Alii e contra asserunt quod ad meliorem gubernii ordinem assequendum magis apta inveniatur forma *monarchica*, quatenus *monarchia* majori firmitate, efficacia, fortitudine in negotiis socialibus pertractandis uti potest, quam *polyarchia*; in qua, ut plurimum animorum dissensus, diversa consilia, et opiniones variae circa proposita negotia, reipublicae cursum quodammodo retardant, vel etiam impediunt non raro cum maximo societatis discrimine.

952. — Et haec est sententia, quam Angelicus Doctor probat sequentibus rationibus:

1. *Bonum, et salus consociatae multitudinis est, ut ejus unitas conservetur quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae perit utilitas, quin immo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret..... Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. hoc enim utilius dicimus quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem, quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum. quam plures, sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen* unius *quam plurium.*

2. *Manifestum est, quod* plures *multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quaedam unio ad hoc quod quoquo modo regere possint, quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo conjuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit* unus *quam* plures *ex eo quod appropinquant ad unum.*

3. *Ea, quae sunt a natura, optime se habent: in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor, et in partibus animae, una vis principalis praesidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex et in toto universo, unus Deus factor omnium, et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea, quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt se-*

cundum naturam; et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem ejus quod est in natura; necesse est. quod in humana multitudine optimum sit quod per unum *regatur.* (De Regim. Princip. L. 1. C. 2.).

953. — Et revera, ubi habeatur *polyarchia* ad obtinendam necessariam volendi, et operandi *unitatem*, sine qua societas non consistit, nec est illud *unum* quod esse debet, oportet medio aliquo uti, quo emergat ex pluribus voluntatibus *unum* consilium, *unum* velle; ut puta suffragiorum collatione, sapientiorum consensu, vel etiam sortium experimento; ex quibus non leve damnum in rempublicam derivare posse est omnibus manifestum, sive propter tarditatem in negotiis expediendis, sive propter animorum dissensiones, quibus astuti homines in aliorum perniciem abuti solent. Unde confirmatur quod cum natura velit societatem *unitate* consistere, optimum servandae unitatis modum indicat esse regimen *unius*, quo facilius *unitas* socialis obtinetur; quia, ut quisque videt, illud magis est *unum* quod est unum *per se*, quam quod efficitur *unum* per *plurium unionem;* et magis *una* est voluntas personae *unius*, quam voluntas plurium, quae consensu *unificanda* intelligitur.

954. — Damna autem quae timeri possunt vel ex ignavia, vel ex ambitione, vel ex alio supposito vitio in *monarcha*. non sunt sufficiens motivum ad postponendam *monarchicam* formam *polyarchicae;* tum quia similia damna etiam in *polyarchicis* ordinibus verificari possunt; tum quia hujusmodi damna non sunt pertimescenda ubi persona, quae *jure supremae potestatis* utitur, sanis moralitatis principiis sit instituta; tum quia istorum damnorum pericula supposita pluribus certis beneficiis compensantur; tum etiam quia dum admittitur *jus supremae auctoritatis* in persona *una*, non est intelligendum quod caeterae omnes *personae* a munere dirigendae societatis absolute, et omnino excludantur; immo vero, secundum supra dicta, intelligendum est, quod omnes pro diversa cujusque conditione, et opportunitate, consilio, et opere ad commune bonum procurandum cum summo principe concurrere debeant, ea consensione, et harmonia, quae in corpore vitali requiritur ad hoc, ut singula membra proprium actum ordinate exerceant, et ex singulorum concursu perfecta totius *corporis* activitas emergat. Quod, ut quisque videt, non tollit quominus *suprema auctoritas* in persona *una* resideat; ea ipsa ratione qua non tollitur quominus in humano corpore *caput* sit *primum membrum*, a quo caetera omnia moventur, et diriguntur, etsi tamen singula corporis *membra* respective propriam actionem exerceant, nec tota humana activitas in

solo capite consistat, sed singula membra debito ordine in unam activitatem conspirent.

Diximus autem supra quomodo non paucis appareat optima *gubernii forma mixta*, in quantum in ipsa videntur simul obtineri posse omnia commoda, quae *formae monarchicae* sunt propria, et omnia etiam commoda, quae ex aliis *formis* derivant.

955. — Circa quod considerandum est, quod cum non detur medium inter hoc quod suprema socialis potestas resideat in *persona una*, vel resideat in pluribus *personis* conjunctim in unum sumptis; sic proprie loquendo, non datur medium inter formam gubernii *monarchicam*, et formam *polyarchicam*. Quapropter ubi dicitur *forma mixta*, non potest intelligi quod sit *mixta* hoc modo ut simul sit *monarchica*, et *polyarchica;* oporteret enim, ut simul verificaretur quod suprema potestas eodem tempore in eadem societate resideret in persona *una*, et in *pluribus;* quod, ut quisque videt, importat contradictionem. Quid ergo intelligendum remanet dum dicitur *forma* gubernii *mixta?*... Quomodo differt hujusmodi *forma* a forma *monarchica* simpliciter dicta, a forma *aristocratica*, et a forma *democratica?*....

956. — Jam ex supra dictis apparet, quod forma gubernii *mixta* differre debet a *monarchica* simpliciter dicta, in hoc quod ubi intelligitur forma *monarchica* simpliciter dicta, intelligitur suprema potestas residens in *una* persona hoc modo, ut aliae personae ad talis *supremi juris* participationem non admittantur; ubi vero intelligitur *forma mixta*, intelligitur quod coetus aliquis supremae potestatis jus cum principe participet.

Jam vero vel haec *supremi juris participatio* sumitur in sensu proprio, et formali sic ut revera suprema definitio, et directio rerum socialium non spectet ad principem independenter ab aliorum consensu, sed solum cum istorum consensu; vel sumitur lato quodam sensu, et minus proprio, ad significandum solummodo quod *princeps* in suis deliberationibus sumendis rationem habere debeat consiliorum, quae ex parte eorum, qui vocantur ad discutiendum de negotiis socialibus, proponuntur.

In prima suppositione, jam quisque videt quod forma gubernii proprie loquendo, est *polyarchica*, et non *monarchica;* quia supremae potestatis jus in *pluribus* personis residet, non autem in solo *principe;* qui auctoritatem non habet nisi in consensu cum aliis. Et de hujusmodi *forma* judicium ferendum erit secundum supra dicta, ubi locuti sumus de forma *polyarchica* in comparatione ad *monarchicam* simpliciter dictam.

In secunda suppositione manifestum est, quod cum *supremae auctoritatis* exercitium *uni* personae reservetur, proprie loquendo, habetur guberni *forma monarchica*: et quod personae quae vocantur ad discutiendum de publicis negotiis non proprie participant supremae potestatis jus, sed solum subordinata auctoritate consilia sua, et sententias ad *supremam principis auctoritatem* deferunt.

Ex quo recognoscitur quod guberni *forma mixta*, non est proprie dicta gubernii forma *a se*, et diversa ab aliis; sed quod vel idem est ac *forma polyarchica*, vel idem ac *forma monarchica*, appositis tantum accidentalibus differentiis: quapropter attentis supra adductis Angelici Doctoris rationibus, quibus praefertur *monarchica* forma *polyarchicae*, intelligendum est quod *forma mixta* sit caeteris praeferenda in quantum in ipsa verificatur ratio formae *monarchicae*.

Apparet autem hoc esse discrimen inter formam gubernii *mixtam* et formam *monarchicam* simpliciter dictam, quod forma *mixta* importat quamdam *limitationem* seu moderationem potestatis in principe, quatenus in hac forma, praeter principem aliae etiam personae partem habent in publicis negotiis agendis; unde etiam hujusmodi gubernium denominari solet *monarchia temperata*, in forma vero *monarchica* simpliciter dicta princeps auctoritate omnino *illimitata* gaudet, qua pro suo arbitrio agere potest quidquid sibi libitum sit, unde tale gubernium dicitur *absolutum*, quasi nulla lege, et nulla restrictione moderatum.

Ast vero etiam quantum ad hoc considerare oportet quod vel ea *limitatio*, et *moderatio* potestatis in principe, quae admittitur in forma *mixta*, intelligitur in sensu proprio, et formali, quatenus principi non competat potestas regendi societatem nisi in consensu cum aliis personis ad id deputatis, et tunc habebitur (uti supra diximus) non *monarchia temperata*, sed *polyarchia*; vel talis limitatio, et moderatio potestatis principis intelligitur consistere in hoc quod princeps in suis deliberationibus, salva integra sua superioritate, et independentia, consilia, et opiniones electorum hominum contemnere non debeat; et in tali casu habetur simpliciter dicta *monarchia*, cum *suprema auctoritas* tota absque *conditione uni* personae principi reservetur.

957. — Notandum est enim quod cum denominatur *monarchia* simpliciter dicta, in qua suprema auctoritas in *una* residet persona, non est intelligendum quod in tali gubernii *forma* liceat sit monarchae pro suo libito, contemptis consiliis, et opinionibus sanioris mentis hominum, id agere quod sibi placitum sit; hoc enim esset supponere quod liceat

principi, ex hoc quod est princeps, irrationabiliter contra rectum prudentiae, et justitiae ordinem agere; quod nemo affirmare velit; et dato tali casu, non esset hujusmodi gubernium dicendum *monarchicum*, sed *despoticum;* quod non est honestum gubernii genus, sed gubernii quaedam adulteratio. Aliud enim est admittere gubernium *monarchicum* simpliciter dictum, quod dici potest etiam *absolutum*, in quantum suprema socialis auctoritas residet in *una* persona independenti, aliud admittere gubernium *despoticum*, in quo *supremus princeps* nulla lege, nullo ordine contineatur, et contemptis meliorum consiliis, sola sua libidine moveatur ad operandum. Nam uti supra non semel declaravimus, natura societatis haec est, ut ad modum *corporis organici* convenienti ordine ita regatur, ut singula diversa ejus *membra* respective propriam activitatem exerceant, nec tota activitas in solo *capite* resideat; quamvis *capiti* conveniat inter caetera membra primatum tenere.

958. — Nec tamen ad hoc ut singuli ordines in *corpore sociali* debitam partem agere possint, opus est, ut ad publica negotia discutienda convocatio, et consessio fiat ea mechanica complexione, et artificiosa structura, quae adhiberi solet in guberniis, quae forma *mixta* commendantur; sed plures alii, et diversi possunt esse modi, quibus honestae personae, et peritae propria consilia, et sententias efficaciter, et opportune ad supremi principis judicatorium deferre queant, hoc modo ut ad aures *monarchae*, quamvis sine strepitu et clamore, sapientiora, et salubriora monita pervenire possint.

Quod si in forma gubernii *monarchica* locum habere possunt abusus, non isti imputandi sunt ipsi gubernii *formae* per se consideratae, sed hominum perversitati, qui optimas etiam res in malum pertrahere solent. Nec putandum est quod vitia, quae *monarchiae*, ut plurimum, tribui solent, non verificentur pariter, sin fortasse etiam nequiori modo, in aliis regiminis *formis*, ubi deficiat in hominibus amor justitiae, et rectitudinis studium.

959. — Est enim semper mente recolenda sententia, quam supra attulimus, quod scilicet ibi habetur optimum gubernium, ubi personae, quae *superioritate* gaudent, honestate, et prudentia excellant, et quod ibi habetur maxima societatis beatitudo, ubi optimis superioribus subduntur inferiores, qui majorum directioni obediunt non ex malo animo, aut ex timore, sed propter conscientiam, et propter virtutis amorem.

Accidit autem gubernii depravatio ex hoc quod ii, qui auctoritatem possident, inique ipsa utuntur, non bonum com-

munitatis prosequentes, sed proprio commodo, aut libidini satisfacere inhiantes. Et pro diversis supra distinctis gubernii *formis*, diversae distingui solent regimini depravationes, sive corruptiones possibiles; provenientes ex hoc quod *auctoritas socialis* inique exercetur, ita nempe ut ubi habeatur gubernii corruptio in *monarchia*, dicatur habere locum *tyrannis*; ubi existat gubernii depravatio in *aristocratia*, dicatur haberi *oligarchia*, et ubi habeatur gubernii depravatio in *democratia*, dicatur verificari *demagogia*. Ubi vero depravatio, et corruptio insinuetur in forma gubernii *mixta*, simul concurrere, possunt, vel vicissim sibi succedere et *tyrrannidis*, et *oligarchiae*, et *demagogiae* vitia.

Quaenam igitur tandem erit *forma* gubernii, sin defectibus omnino expers, saltem-prae aliis minus vitiis *obnoxia?*.....

Iterum dicimus quod proprie loquendo vitia, quae in *guberniorum* actionem, et ordinationem insinuantur, non dependent a gubernii *formis*, per se consideratis, sed dependent ex personis, quae auctoritate abutuntur; unde ad obtinendam gubernii *formam* vitiis expertem, non aliud opus esset, nisi ut haberentur personae vitiis expertes; et ad habendam perfectissimam socialem prosperitatem, hoc unum sufficeret, ut optimis superioribus optimi obedirent *subditi*; quod quidem optime desideratur, non autem facile obtineri potest propter communem humanae naturae infirmitatem.

960. — Caeterum non obliviscendum est, quod supra diximus ex sententia Angelici Doctoris de praestantia formae *monarchicae* in comparatione ad alias *formas*. Quae praestantia *formae monarchicae* competere intelligenda est, dum ita inveniatur ordinata, ut *societas* ad modum *viventis corporis*, ita actionem suam exerceat, ut singula ejus *membra*, organico ordine disposita respective propriam actionem habeant, et ad perfectam totius machinae socialis motionem concurrant. Hoc enim dato, habebitur quod omnes quodammodo societatem componentes propriam partem habeant in rebus publicis administrandis, et quod per hoc conservetur pax, et animorum concordia in societate, in quantum omnes talem ordinationem ament, et custodiant, in qua regulariter propriam facultatem exercent.

Hisce itaque statutis, circa naturam *societatis*, circa originem, et transmissionem *potestatis* in societate, circa diversas *formas*, quibus haberi potest socialis *auctoritatis* exercitium, devenire tandem est ad definienda *officia*, et *jura socialia*, ad determinandum scilicet quaenam jura, et officia personis competant juxta diversas conditiones sub quibus considerari possunt, in quantum accipiuntur ut *membra* constitutiva *societatis*.

CAPUT TERTIUM

ARTICULUS PRIMUS

De officiis socialibus hominum pro diversis societatis modis.

961. — Jam ex supradictis manifestum est quomodo essentialis cujusque societatis constitutio requirit, ut in qualibet societate quaedam habeantur personae superiores, quibus auctoritatis jus competat ad alias dirigendas; et aliae habeantur personae, quibus debitum incumbat se subjiciendi superiorum directioni et regimini. Unde intelligenda sunt diversa respective officia et jura socialia competere superioribus in ordine ad inferiores, et inferioribus in ordine ad superiores, de quibus hic dicendi locus est.

Quoniam vero duplici modo, secundum supradicta, considerari potest societas, quae, ipsa natura duce, inter homines exoritur; nempe 1. societas *domestica* 2. societas *publica* seu *civilis*; secundum utriusque considerationem diversa inter membra socialia officia et jura erunt determinanda: cumque societas *domestica* intelligatur esse tamquam germen et principium, unde societas *civilis* procedit; primum dicendum erit de officiis socialibus in societate *domestica;* ut deinde fiat gradus ad disserendum de officiis socialibus in societate *publica.*

Domestica autem *societas* triplicis modi distinguitur; nempe 1. ea quae instituitur inter virum et foeminam in ordine ad familiam constituendam, quae dicitur societas *conjugalis;* 2. ea quae exurgit inter parentes et filios ab ipsis procedentes, quae denominatur societas *paterna,* et 3. ea quae statuitur inter personas constituentes aliquam familiam, et alias personas, quae ipsi familiae addicuntur ad operam praestandam, quae appellari solet societas *herilis*, seu societas inter *dominos* et *famulos.* De diversimodae societatis domesticae respective propriis officiis aliqua adnotabimus.

ARTICULUS SECUNDUS

De officiis in societate domestica.

I.

De officiis conjugum.

962. — Societas *conjugalis,* quae appellatur etiam societas *matrimonialis*, seu *matrimonium*, definiri potest: perfecta inter virum et mulierem communicatio vitae secundum naturae in-

stitutum; quae a Christo Jesu est elevata ad dignitatem Sacramenti in mysticam significationem unionis ipsius Christi cum Ecclesia.

Hujusmodi societas est secundum naturae institutum ad conservationem generis humani; unde sub hoc respectu dicenda est *naturalis*, sicuti etiam dicenda est *naturalis* quantum ad leges et normas in ipsa servandas, quatenus ipso naturae ordine assignantur.

Non potest autem dici *naturalis* conjugii societas hoc sensu, ut quaelibet persona in particulari ex naturae praecepto obligetur ad matrimonium ineundum; neque hoc sensu, ut ipso naturae praescripto determinentur in particulari personae, quae inter se talem societatem ineant; matrimonium enim, ut ait Angelicus, est quidem naturale in quantum est in officium naturae, sed tali modo naturale, quod mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum, vel virtutes dicuntur naturales. Nec natura quemlibet obligat ad matrimonium; nam (subjungit idem Angelicus) *natura inclinat ad aliquid dupliciter: uno modo sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius, et talis inclinatio quemlibet obligat, quia naturales perfectiones omnibus sunt communes, alio modo inclinat ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis, et cum multa sint hujusmodi, quorum unum impedit aliud, ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum praecepti; alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam, et ad aedificatoriam, et ad hujusmodi officia, quae sunt necessaria communitati humanae. Sed inclinationi naturae satis fit cum per diversos diversa de praedictis complentur. Cum ergo ad perfectionem humanae multitudinis sit necessarium aliquos contemplativae vitae inservire, quae maxime per matrimonium impeditur, inclinatio naturae non obligat ad matrimonium per modum praecepti.* (S. T. P. 3. Suppl. Q. 41. A. 2.)

Nec ex hoc timere licet quod singuli homines matrimonio renuncient, et sic deficiat humani generis propagatio; etenim *natura humana* (prosequitur D. Thomas) *quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc vel in illo, unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, et aliud magis ad aliud, ex diversitate complexionum diversorum individuorum. Et ex hac diversitate simul cum divina Providentia, quae omnia moderatur, contingit, quod unus eligat unum officium, ut agriculturam, et alius aliud. Et sic etiam contingit quod quidam eligant matrimonialem vitam, et quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet.* (Ibid. ad 4.)

963. — Recognoscitur autem quod societas *conjugalis* debet esse *indissolubilis* per totam conjugum vitam, consideran-

do in primis, quod si conjugibus dum matrimonium ineunt vel tacite, vel expresse reservaretur jus ad ipsius matrimonii separationem quandocumque faciendam, non fieret inter personas contrahentes perfecta *vitae communicatio*, nam neutra alteri se traderet ex toto. Hinc suspiciones, hinc animi anxietates, hinc plurima et maxima damna in futuram prolem, quae omnia naturae intento maxime repugnant. *Ad bonos mores* (ait Angelicus) *pertinet individua conjunctio maris et foeminae; sic enim fidelior amor unius ad alterum erit, dum cognoscunt se indivisibiliter conjunctos. erit etiam utriusque sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earumdem rerum possessione aestimant, subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris, et fit firmior inter affines dilectio; tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur, si vir uxorem dimittere posset, aut e converso; per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena.* (C. G. L. 3. C. 123.)

Deinde eadem veritas recognoscitur etiam considerando, quod, admissa separabilitate matrimonii, accideret in pluribus casibus incertitudo circa prolem, et defectus necessariae educationis ipsius prolis, ad quam ambo parentes concurrere debent. Et notare oportet cum Angelico quod: *foemina indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem; quia mas est et ratione perfectior, et virtute fortior. Cessante autem foecunditate mulieris, et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur mulierem assumens tempore juventutis, quo et decor, et foecunditas ei adsunt, eam dimittere posset postquam aetate provecta fuerit, damnum inferret mulieri contra naturalem aequitatem* (Loc cit.)

964. — Considerando naturam et indolem *conjugalis* societatis, facile etiam recognoscitur quomodo ea debeat constare inter *unum* virum et *unam* mulierem.

Etenim vir et mulier considerantur ut *unum principium* ex quo constituitur et exurgit familia una. Igitur non *plures*, foeminae ad *unam* familiam instruendam concurrere debent, sed *una* cum viro *uno*.

Conjunctio ista viri *unius* cum foemina *una* denominatur *monogamia* (**μόνος** solus, et **γάμος** uxor). Conjunctio unius viri cum pluribus foeminis dicitur *polygamia* (**πολύς** multus, et **γάμος** uxor) Conjunctio vero unius foeminae cum pluribus viris, denominatur *polyandria* (**πολύς** multus, et **ἀνήρ** vir).

Intelligi autem potest *polygamia* (itemque *polyandria*) vel *successiva*, vel *simultanea*.

Polygamia successiva intelligitur esse quando *unus vir plures uxores* assumat, assumendo unam, mortua altera. *Polygamia* autem *simultanea* intelligitur haberi quando *vir unus pluribus uxoribus* eodem tempore sit consociatus.

Polyandria successiva est quando una mulier plures viros assumat, assumendo unum, mortuo altero. *Polyandria simultanea* est quando una mulier pluribus viris eodem tempore sit associata.

In *polygamia* et *polyandria* successiva nihil intelligitur esse quod naturali ordini opponatur.

Polyandria *simultanea* naturae legi omnino repugnat, quia opponitur procreationi prolis; opponitur certitudini prolis, ideoque et ejus debitae educationi; opponitur reverentiae et subjectioni, quam mulier viro exhibere tenetur; unde videmus nullam fuisse gentem quantumvis barbaram, quae hujusmodi associationem non damnaverit.

Polygamia *simultanea* et ipsa intelligitur esse minus conformis legi naturae iis rationibus, quas supra induximus ad probandum quod matrimonium debet esse inter *unum* et *unam*. Considerandum est tamen quod matrimonii triplex est *finis*; nempe 1. procreatio et educatio prolis; 2. communicatio operum, quae necessaria sunt ad vitam; 3. significatio mystica unionis Christi cum Ecclesia; quorum finium, secundum Angelicum, hic est ordo, ut primus respondeat matrimonio hominis in quantum est animal, secundus in quantum est homo, tertius in quantum est fidelis. *Pluralitas ergo uxorum* (prosequitur Angelicus) *neque totaliter tollit, neque aliqualiter impedit matrimonii primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus foecundandis et educandis filiis ex his natis. Sed secundum finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia, ubi uni viro plures uxores junguntur, cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum, et etiam quia communicatio plurium in uno officio causat litem; sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod sicut Christus est unus, ita et Ecclesia una. Et ideo patet quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae, et quodammodo non.* (S. T. P. 3. Suppl. Q. 65. A. 1.) *Cum bonum prolis sit principalis matrimonii finis, ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ex dispensatione Dei ad tempus impedimentum quod posset in secundariis finibus evenire; ad quod removendum praeceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur* (Ibid A. 2.)

965. — Peculiares conditiones, in quibus aliquae personae se habere possunt, et relationes reciprocae inter unam

personam et aliam inducere possunt, ut matrimonium pro talibus personis sic consideratis inveniatur ordini naturali repugnans, vel minus conveniens. Sic ex. gr. inter patrem et filiam talis consistit naturalis relatio, ut omnino repugnet matrimonium. *Inordinatum enim est* (ait Angelicus) *quod filia patri per matrimonium jungatur in sociam causa generandae prolis et educandae, quam oportet per omnia patri esse subjectam, velut ex eo procedentem. Et ideo de lege naturali est, ut pater et mater a matrimonio repellantur.* (S. T. P. 3. Suppl. Q. 54. A. 3.)

Sic etiam intelligitur quod ille, qui per votum perpetuae continentiae corporis sui potestatem Deo tradidit, non potest ipsum tradere in potestatem uxoris matrimonium contrahendo.

Hinc recognoscitur quomodo in aliquibus casibus potest esse rationabile motivum, quod vetet quominus quaedam personae matrimonium ineant; et quomodo recte per leges, et Ecclesiae canones quaedam matrimonii impedimenta sunt statuta; de quibus ex professo agunt Juristae et Theologi morales.

966. — Ex dictis circa matrimonium facile deducere est quaenam officia sint, quae invicem conjuges praestare tenentur. Debet scilicet conjux alteri conjugi 1. *fidelitatem;* 2. *amorem,* 3. *subsidium* in commune familiae jugum sustinendum, unde nomen habet ipsum *conjugium;* 4. uxor marito *obedientiam* et *reverentiam* praestare debet tamquam societatis familiaris capiti et principi; 5. maritus fidelis debet conjugem amare, secundum Apostoli dictum: *sicut Christus Ecclesiam;* non eam tamquam mancipium habendo, sed tamquam sociam et consortem.

II.

De officiis parentum erga filios, et filiorum erga parentes

967. — Diximus *paternam societatem* eam esse, quae enascitur inter parentes et proprios filios, et vicissim inter ipsos filios et parentes. Quae societas, ut quisque videt, naturali ordine ex societate conjugali procedit, qua parentes constituuntur tamquam principium, unde filii originem ducunt; inter quos proinde relatio enascitur quasi inter effectum et propriam causam. Unde facile recognoscitur quomodo parentibus erga filios jus superioritatis competit, quibus filii subjecti esse debent ad societatis domesticae ordinem rite servandum.

Hinc deducere est officia genitorum erga filios esse. 1. ut eorum convenienti sustentationi provideant, dum sibi ipsis providere non possunt; 2. ut eos diligant sincero affectu; 3 ut debita educatione eos instituere curent.

Officia vero filiorum erga parentes sequenti ratione exponere placet Angelici Doctoris verbis: *Filii a parentibus habent esse, nutrimentum et disciplinam. Et quia esse ab eis habemus, debemus eos magis revereri, quam dominos, a quibus solum res, praeterquam Deum, a quo habemus animam..... Item quia dant nutrimentum in pueritia, et nos debemus eis dare in senectute..... Item quia docuerunt, nos debemus eis obedire, nisi scilicet in iis quae sunt contra Deum.....* (Opus. de Praec Dec.)

Ex quibus colligitur quomodo filii parentibus teneantur praestare 1. *honorem et reverentiam*, 2. *sustentationem*, ubi indigeant; 3. *obedientiam*.

III.

De officiis mutuis inter dominos et famulos.

968. — Diximus *societatem herilem*, seu dominativam eam esse, quae instituitur inter personas constituentes aliquam familiam, et alias personas, quae ipsi familiae sunt addictae ad operam praestandam.

Personae quae alicui familiae sunt addictae ad operam praestandam dicuntur *famuli*, seu *servi*. Illae vero personae in quarum commodum famuli operantur, dicuntur *domini*, seu *heri*.

Circa quod sciendum est, quod, stricte loquendo, *famulus* differt a *servo* proprie dicto.

Famuli, enim proprie dicuntur personae, quae ex pacto se obligant ad operam praestandam in aliqua familia, sed manent sui juris, cum facultate disponendi de se.

Servus vero proprie dicitur ille, qui ex toto consideratur subjectus alterius dominio, ita ut careat omnino facultate disponendi de se; unde dicitur quod: *servus hoc ipsum quod est, est alterius*, et consideratur ut *res*, potiusquam ut *persona*.

Servitus proprie dicta apud populos paganos communiter fuit admissa Habebantur inter ipsos ut *servi* illi, qui in bello erant *capti*, quibus servitus infligebatur ut poena; et alii, qui propter delicta ad servitutem damnabantur; nec non eorum filii; de quibus ipsorum domini poterant libere disponere tamquam de communi objecto quod in usum et in commercium venit inter homines.

969. — Quaeritur autem, num hujusmodi *servitus* sit contra *naturam*.

In quo proposito Angelicus ait: *Dico quod servitus est contra primam intentionem naturae, sed non est contra secundam, quia naturalis ratio ad hoc inclinat, et hoc appetit natura, ut*

quilibet sit bonus; sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat, ut ex peccato poenam reportet, et sic servitus in poenam peccati introducta est. (S. T. P. 3. Suppl. Q. 52. A. 1. ad 2.)

Interim vero, cum ex Christianae religionis propagatione *servitus* paulatim inter gentes abolita fuerit, ita ut apud nos jam multis abhinc seculis ejus nomen sit ferme ignotum, et vix aliquid de ipsa inter dissidentes populos fuerit servatum, nihil de *servorum* officiis nobis dicendum restat; nisi nomen *servi* minus stricte sumamus, ita ut idem significet ac nomen *famuli*.

970. — Itaque officia dominorum erga famulos sunt 1. ut ab ipsis non exigant immoderatos labores ultra vires et ultra pacta; 2. ne eos defraudent debita mercede; 3. ne superbe, et inhumaniter eos excipiant; 4. ut illos auctoritate et exemplo in rectam agendi regulam disponant; et ubi deliquerint opportune corripiant.

Officia vero famulorum erga dominos sunt 1. *humilis obedientia*, in iis, quae honeste ab eis exiguntur; 2. *observantia* et *reverentia* erga dominos tamquam sibi superiores; 3. *fidelitas* in operibus praestandis, ita ut aequo animo et propter conscientiam, non autem propter timorem id expleant, quod ex condicto spoponderint.

ARTICULUS TERTIUS

De officiis in societate publica.

I.

De officiis superiorum potestatum erga subditos, et subditorum erga superiores.

971. — In societate publica (in qua socialis ratio amplior habetur, quam in privata) distinguuntur item superiores, qui nomine *auctoritatum* aliquando nuncupantur, qui inter alias personas principatu elevantur, et supremum ipsius societatis regimen obtinent: et distinguuntur personae, quae respective inferiores sunt, quae *subditae* appellantur, quaeque regimini superiorum obtemperare debent.

Recognoscitur autem, quod officia superiorum potestatum erga subditos in hoc resumuntur, ut superiores in regendis subditis nulla alia moveantur ratione, nisi ut perfectum societatis ordinem, quantum in ipsis est, ad rectae rationis normam procurent. Quapropter in statuendis legibus (quod dici

solet exercitium *potestatis legislativae*); in earum observantia exigenda (quod dicitur exercitium *potestatis executivae*); in discutiendis particularibus negotiis, circa quae aliqua suboriatur contentio (quod nuncupatur exercitium *potestatis judiciariae*) verum societatis bonum sibi proponere debent; in virtutum omnium exercitium promovendum incumbere; juribus omnibus defendendis studere; mala a societate removere pro viribus intendere.

Subditi vero erga superiores tenentur eos revereri propter dignitatis excellentiam, quae in ipsis eminet; et tenentur eis obedire, leges observando, quae ab ipsis emanant. Cum enim leges, quae statuuntur a superioribus in aliqua societate non sint nisi expressiones et determinationes voluntatis ipsorum superiorum, circa occurrentia negotia (quod, ut alibi indicavimus, est applicare ordinem legis naturalis ad casus particulares contingentes) quando subditi nolint voluntatem suam superiorum voluntati conformare, in absurda incidunt. Quia vel considerant superiores non esse superiores; vel praetendunt voluntates superiores subjiciendas esse inferioribus, non viceversa; vel volunt legitimam esse voluntatum discordiam, qua funditus evertitur societas. Societas enim non consistit nisi quatenus ex pluribus rationalibus entibus efformatur *quid unum*, velut unum corpus, per unionem harmonicam plurium voluntatum, quae simul consentiunt in quantum aliae aliis se conformant.

II.

De potestate punitiva in societate.

972. — Spectat ad supremas sociales potestates, ut diximus, rectum ordinem ipsius societatis promovere et sartum tectum servare. Si ergo eveniat ut quis perverso animo in damnum et offensam debiti ordinis in societate delinquat, quid superioribus erga talem delinquentem agendum erit?...

Huic interrogationi respondere placet sequentibus Angelici Doctoris verbis: *Ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id, quod contra aliquid insurgit ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus, quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario superveniente.... unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum, qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis, unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine*

et principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat contra aliquem ordinem agit, et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur, quae quidem depressio poena est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis. Secundo, ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice, vel oeconomice. Tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit, unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo. (S. T. P. 1. 2. Q. 87. A. 1.)

Ex quibus verbis recognoscitur quomodo superioribus socialibus officium incumbit cohibendi eos, qui contra rectum ordinem societatis delinquunt. Haec autem cohibitio, seu depressio delinquentium fit per inflictionem alicujus, quod displiceat voluntati ipsius delinquentis, qui inducitur ad delinquendum indulgendo nimis perversae suae voluntatis inclinationi. Per hoc autem justitiae aequalitas, sive ordo servatur et restauratur, seu reparatur quantum fieri potest, in quantum ille, qui inordinate secutus est suam voluntatem in delinquendo, aliquid contra suam voluntatem patitur

Illud autem contrarium quod a superiore, ordinis vindice, infligitur alicui patiendum propter ipsius ordinis violationem dicitur *poena*. Quae consistit in privatione aliqua, sive malo, quo delinquens affligitur contra propriam voluntatem, et per hoc distinguitur a *poenitentia*, quae importat voluntariam susceptionem alicujus afflictivi in spontaneam reparationem mali commissi.

Igitur ad principes spectat delinquentes poena mulctare, seu spectat *punitionis* munus; punire enim est poenam decernere, et applicandam efficaciter determinare.

973. — Quodnam autem mali genus infligere debent superiores in poenam delinquentibus?...

Profecto quisque videt, quod malum *poenale* non potest esse nisi de genere mali *physici;* malum enim *morale* nulli infligi potest, cum non possit attingere nisi eum, qui propria voluntate illud committere velit.

Cum vero malum consistat in privatione boni, intelligitur quod poena debeat consistere in privatione alicujus *physici* boni quod homo possideat, et amet. *Haec autem sunt, quae homo maxime diligit* (ait Angelicus): *propriam vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, puta divitias,*

patriam, et gloriam. Et ideo ut Augustinus refert (L. 21. de Civit. Dei.) *octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, scilicet mortem, per quam tollitur vita: verbera et talionem, ut scilicet oculum pro oculo perdat, per quae amittit quis corporis incolumitatem; servitutem et vincula, per quae perdit libertatem; exilium, per quod perdit patriam, damnum per quod perdit divitias: ignominiam, per quam perdit gloriam.* (S. T. P. 2. 2. Q. 108. A. 3.)

Jam vero contra statutam doctrinam insurgunt *Humanitarii*, sequentibus rationibus argumentando:

Objic. Deus solus est dominus vitae, et libertatis, et aliorum bonorum, quae spectant ad homines. Ergo superiores inter homines nullum jus habent infligendi poenas, quibus talibus bonis homines priventur.

Resp. Deus solus est dominus vitae, libertatis, et caeterorum bonorum, quae ad homines spectant, ita ut nemini liceat talibus bonis hominem privare absque ordinatione Dei, concedo. Sed notandum est, quod superiores in societate dum poenis mulctant delinquentes, hoc faciunt secundum ipsam Dei ordinationem, quatenus voluntas Dei est, ut rectus justitiae ordo in societate servetur.

Objic. Vana est punitio delinquentis; quia delictum jam commissum est irreparabile.

Resp. Poena non infligitur delinquentibus quasi intendendo efficere, ut delictum commissum non fuerit commissum: quod quidem esset vanum et ridiculum praetendere. Sed infligitur poena ad hoc, ut justitiae aequalitas pro modo possibili reparetur, in quantum illa voluntas quae sibi ipsi nimis indulsit in committendo delicto, deprimatur patiendo contrarium afflictivum in expiationem mali commissi.

Objic. Deus non potest concedere hominibus facultatem occidendi alios homines etiam titulo punitionis, quia occisio hominis est quid iniquum: et Deus non potest donare facultatem iniquitatis committendae, sicut non potest donare facultatem blasphemandi, pejerandi etc.

Resp. Occisio hominis est quid iniquum, quando fiat ex mero hominis arbitrio, qui vitae non est dominus. At Deus est dominus vitae humanae, ideoque ex Dei ordinatione licita potest esse hominis occisio, ut in casu justae punitionis. Non est autem idem judicandum de facultate occidendi hominem, et de facultate blasphemandi, aut pejerandi; quia blasphemia et perjurium ex se includunt contemptum Dei: Deus autem non potest velle sui contemptum, cum sit Ens supremum omni honore prosequendum; sicuti potest velle occisionem hominis, cujus vitae perfectum tenet dominium.

Objic. Poena mortis nunquam est necessaria, quia semper sunt aliae poenae efficaciores et convenientiores, uti exilium, carceres, vincula, etc. Ergo poena mortis nunquam est licita.

Resp. In primis ratio quae invocatur ad impugnandam licitudinem poenae capitalis applicari posset proportionaliter ad impugnandam licitudinem aliarum poenarum; unde quaelibet poena recognoscenda esset ut illicita Deinde considerandum est quod si aliae poenae, ut exilium, carceres, vincula etc., duriores forent poena mortis, crudele esset illas proponere. Tertio tandem observare oportet quod necessitas et licitudo poenae non desumitur simpliciter ex ejus gravitate, ex ejus efficacia etc.; sed desumitur ex ejus proportionalitate et commensuratione ad delictum commissum; ita scilicet, ut necessaria et justa habenda sit talis poena, qualis culpae patratae respondet. Jam vero quis definire audebit nullum esse delictum, cujus justa poena et proportionata sit poena mortis? Quo argumento id probari poterit, quod communi opponitur sensui populorum, apud quos talis poena pro quibusdam delictis fuit semper admissa?..

Quod si quis requirat, quaenam sint delicta, quibus poena capitalis merito infligenda aestimetur, respondebimus hoc non facile definiri posse, cum videamus etiam inter sapientissimos Jurisperitos non unam esse sententiam. Quid ergo? Fatebimur hoc esse maximum difficultatis momentum determinare in concreto, quaenam poena huic vel alteri delicto sit vere proportionata, et praesertim, cui delicto poena capitalis sit decernenda. Illud, quod certum est, et ab omnibus admittendum, est quod ex una parte nunquam licet infligere poenam, quae culpam excedat, et quod ex alia parte superiores sociales obligantur debita poena delinquentes damnare. Debita autem poena ea est, quae delicto est proportionata; quae cum proportionata sit, hoc ipso est justa, et hoc ipso est necessaria, ut justitiae ordo servetur.

CAPUT QUARTUM

ARTICULUS PRIMUS

De reciprocis officiis inter societates

974. — Totum humanum genus ex uno primo parente propagatum non est revera, nisi *una* societas, *v a* familia, uti jam diximus non semel.

Attamen intra maximam istam et vastissimam totius humani generis societatem, plures et diversae minores societates consistunt, quasi hujus universalis societatis rami distincti, diversis invicem relationibus adstricti, ut ab eodem trunco dimanantes, et in ipso quasi in uno centro coadunati. Singulae autem partiales societates invicem independentes, quae in humana familia sunt multiplicatae, habendae sunt tamquam totidem distincta individua, quae invicem ordinem et relationem tenent; quibus et jura et officia reciproce competunt in similitudinem eorum, quae inter singulares personas existere intelliguntur.

Quoniam vero societas, ut *societas*, consistere non potest, nisi suprema aliqua auctoritate in unitate contineatur, sine qua societas non est societas; intelligere oportet auctoritatem aliquam supremam qua regatur universa totius humani generis societas; et intelligere oportet singulas respective proprias auctoritates quibus regantur singulae distinctae minores societates, quae intra ipsam universalissimam societatem comprehenduntur.

975. — Quaenam autem erit auctoritas suprema, cui totius humanae familiae regimen contingat?....

Profecto quia humana familia ab uno parente propagata fuit tali pacto, ut omnes et singuli homines tamquam totidem fratres sint aestimandi: intelligere est, quod quando in humano genere primitivus ordo fuisset conservatus, ea primitiva auctoritas, qua primus homo insignitus fuerat, tamquam humanae societatis caput, debuisset legitimo modo et justa dispensatione de generatione in generationem ad ejus successores descendere, ut sic socialis unitas humani generis conservaretur.

Sed quia peccando Adam primum ordinem infregit, et inde perversi ejus filii Babelica confusione in diversa abierunt; humanae familiae unitas jam ex tunc misere scissa fuit, ita ut nationes diversae, nedum divisae extiterint, sed invicem suspiciosae atque infensae.

In vanum igitur post talem socialis unitatis abruptionem quaerere est ubi consistat auctoritas suprema, qua regatur humana familia universa, quia humana familia, ut familia una, inique fuit disrupta; nec aliam de praesenti unitatem in ea recognoscere licet, quantum ad factum, praeter eam unitatem, quae resultat ex relationibus quibus invicem gentes communicant, quae sunt quasi quaedam primitivae unitatis reliquiae.

Haec tamen ipsa infelix unitas, quae adhuc restat de primitiva unitate, in relationibus et communicationibus, quibus

gentes invicem utuntur, quoddam supremae auctoritatis principium expostulat; quod non incongrue reponi poterit in ipso complexu ordinato diversarum auctoritatum, quibus partiales societates invicem distinctae reguntur.

976. — Hic autem considerare oportet, quod ex divinae bonitatis consilio ea primitivae unitatis infractio, quam induxit peccatum, cum aliis gravissimis damnis, fuit reparata per ineffabile Incarnationis mysterium, in quantum Christus Filius Dei consubstantialis, factus homo, venit in hunc mundum novus Adam instaurare universa.

Universum igitur humanum genus Christus ad se vocavit, ut cum ipso tamquam cum suo legitimo capite, unum corpus, unum ovile, unam societatem, quae Ecclesia est, constitueret. Cujus universalis societatis Princeps extitit ipse Christus; Petro, et successoribus suis vicariam tribuens potestatem ipsam Ecclesiam regendi usque ad consummationem seculi ea ipsa suprema et indefectibili auctoritate, qua Christus excellebat, ut omnium Rex, et Sacerdos in aeternum.

Cum igitur Romanus Pontifex Divi Petri successor Catholicae Ecclesiae caput sit constitutus, in cujus gremio omnes gentes vocantur congregandae in salutem, intelligitur quod suprema auctoritas, cui totius humanae familiae regimen contingit, in ipso residet augustissimo Christi Vicario; qui est verae et legitimae unitatis centrum, ad quod utinam omnes nationes confugerent, cum extra ipsum non sit salus!

Quantum vero ad partiales societates, quae intra universae humani generis societatis ambitum existunt, intelligere est, quod in earum singulis haberi debet respective propria suprema auctoritas, qua regantur, et cujus origo ac institutio intelligenda est procedere eo ordine, et ea ratione, quam supra exposuimus, ubi sermo fuit *de auctoritate in societate, et de determinatione personarum, in quibus resideat socialis auctoritas.*

Circa quod notare praestat, auctoritates speciales, quae in singulis distinctis societatibus habentur, appellari auctoritates *supremas*, hoc quidem sensu, quod in singulis ipsis societatibus partialibus, ut *talibus* in propria individualitate consideratis, non concipitur alia superior auctoritas. Sed quia, ut diximus, quaelibet partialis societas intra ambitum amplioris societatis comprehenditur, et singulae omnes partiales societates una suprema et communi totius humani generis societate continentur, intelligere oportet singulas speciales auctoritates respective superioribus auctoritatibus subordinari, tali pacto, ut sola suprema auctoritas universalis totius humanae familiae societatis, proprie et vere *suprema auctoritas* sit ap-

pellanda, cui caeterae omnes legitima ratione intelligantur subordinatae (*).

Cum itaque partiales societates considerentur reciproce ad modum singularium personarum, intelliguntur officiis quibusdam, et juribus mutuis contineri; quorum officiorum, et jurium complexus, et ratio appellari solet *jus internationale*, seu etiam *jus gentium;* cujus praxis nuncupatur *diplomatia.*

977. — Porro officia quibus tenetur societas erga aliam societatem ad haec reduci possunt. 1. Ut societas aliam societatem diligat sincero amore; ideoque nullam ei injuriam, nullum nocumentum, sed commodum et utilitatem, quantum par est, conferat. 2. Ut societas erga aliam societatem fidelis extet in pactis. 3. Ut societas alterius societatis possessiones non invadat, et singulae propriis legitimis finibus contineantur. Quibus officiis, ut facile recognoscitur, totidem *jura* respondent.

ARTICULUS SECUNDUS

I.

De bello inter societates. De ejus conditionibus.

978. — Quando societas aliqua contra debitum ordinem alteri societati damnum et offensam inferre velit, quid agendum ex parte ejus societatis, contra quam damnum et offensa dirigitur?...

Huic interrogationi respondemus, quod si revera in humana societate proprius et primitivus ordo servaretur, ita ut suprema in tota societate legitima haberetur auctoritas, ubi societas aliqua injusta ratione ageret contra aliam, societas, quae patitur offensam recursus pateret apud supremam illam auctoritatem, cui officium competeret impediendi, aut reparandi, et mulctandi iniquam offensionem

Huic etiam supremae auctoritati munus incumberet judicandi et decernendi quod justum est, ubi inter nationes dissensio aliqua exurgeret, insolentium arrogantiam deprimendo; ea ferme ratione, qua supremae potestates in singulis societatibus de civium, aut dependentium societatum, dissensioni-

(*) Istiusmodi peculiarium societatum infra universalem supremam societatem ordinata complexio, atque singularum inferiorum auctoritatum ad sublimissimam omnium Potestatum gradata subordinatio, appellari solet *Ethnarchicus* ordo; ipseque supremus Principatus dicitur *Ethnarchia* ex graeco *Ἔθνος-ἀρχή*

bus sententiam ferunt, irrationabiles, et iniquas praetensiones damnando.

Sed quia cum humani generis unitate ipsa suprema auctoritas socialis despecta jacet, evenit ut societates inter se *absoluta* independentia agant, singulae in propria causa judices; ita ut quando inter ipsas dissensio exurgat, unaquaeque per se sententiam ferat, rationem ab alia exigendo; cumque aliquando neutra pars alteri cedere velit, motivum est, ut per vim illud extorquere contendant, quod sibi concedendum arbitrantur. Hinc conflictus exurgit inter societates, quod *bellum* denominatur; in quo decertantes societates viribus et armis utuntur ad partem respective adversam prostrandam, ut cedere inde cogatur.

979. — *Bellum* igitur hoc modo acceptum consideratur ut medium ad proprias rationes, et ad jura defendenda; siquidem supponitur bellatorem armorum vi uti velle ad justitiam tuendam, sive exigendam. Et intelligitur *bellum* sub hac ratione consideratum esse licitum ea ratione, qua intelligitur esse licitum proprium jus exigere et defendere, et debiti ordinis violatores deprimere. Unde etiam recognoscitur *bellum* tandem ad *defensionem* justitiae dirigendum; nec unquam fore legitimum bellum, quod dicitur *offensivum*, nisi quatenus offensio, seu vis illata adversariis in justitiae defensionem, seu reparationem resolvatur. Ad hoc autem, ut *bellum* tali ratione acceptum juste suscipiatur, secundum Angelicum tria requiruntur. *Primo quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest jus suum in judicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis, vel regni, seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbationes, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli:* Non sine causa gladium portat; minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit; *ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in psalmo:* Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. *Unde Augustinus dicit:* Ordo naturalis mortalium paci accomodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit. *Secundo requiritur causa justa: ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit:* Justa bella solent definiri, quae ulciscuntur injurias, si gens, vel civitas plectenda est, quae vel vindicare

neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est. *Tertio requiritur, ut sit intentio bellantium recta; qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus:* Apud veros Dei cultores etiam illa bella peccata non sunt, quae non cupiditate, aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur, et boni subleventur.

Potest autem contingere, ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus: Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus, implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt, quae in bellis jure culpantur. (S. T. P. 2. 2. Q. 40. A. 1.),

980. — Quaeri potest (ait clarissimus Liberatore in hac materia) an licitum sit bellum pro religione susceptum. Cui quaestioni breve responsum suppetit. Etenim si bellum suscipitur pro religione dilatanda et aliis per vim imponenda, injustum est. Religio enim non armis, sed veritatis luce diffunditur, atque propagatur, nec mentes violentia domat, sed persuasione et evidentia pertrahit. Sin vero intelligitur pro religione tuenda ab iniquis aggressoribus, qui ipsam vi opprimere, et a cordibus populorum eripere, aut ejus incolumitati detrahere impio conatu nituntur, nihil est evidentius, quam justitia belli pro hac causa suscepti. Si enim religio maximum est bonum hominis utpote quae supremam alterius aevi felicitatem respicit; profecto maximum jus homini, et societati affert pugnandi adversus sacrilegos qui illam aggrediuntur. Immo ad id non modo jus sed etiam officium homini et societati inest ex obligatione proficiscens, qua prae omnibus bonis Dei gloriam, et honorem defendere et conservare tenemur. — (Jur. Nat. P. 3. C. 2. A. 1.).

II.

De duello publico.

981. — Hic etiam locus esse videtur ad inquirendum, num liceat *duellum publicum*, seu *duellum* publica supremae potestatis auctoritate initum.

Scilicet supponere possumus casum, in quo supremus alicujus exercitus dux ad vitandam militum stragem, vel etiam ad victoriam facilius assequendam, admittere intendat conflictum unius militis ex sua parte cum alio milite ex parte

hostium, tali pacto, ut victoria sit penes exercitum, ad quem pertineat miles, qui palmam in singulari certamine obtinebit. Et quaeritur, num supremo principi liceat secundum rectam rationem tale certamen admittere?....

Cui quaestioni negative respondendum esse censemus, quia princeps non habet dominium in vitam sui militis quam exponere intendit: et quia jus belli in defensionem suscepti non est committendum incerto eventui talis particularis luctae.

Non valet autem reponere quod princeps jus habeat in vitam militis, eo quia jus habet exponendi militis vitam in bello; nam exponere vitam subditorum in bello licet principi in quantum bellum est necessarium medium ad jurium socialium defensionem; quod de duello non intelligitur verificari, nisi quatenus *arbitrario* duellum assumitur ut tale medium. Nec juvat subjungere quod in ipso bello incertus est exitus sicut in duello. Nam incertus quidem est belli eventus; sed quicumque tandem ille sit, semper justitiae ratio manet intacta et integra jura servantur, etiam ubi quis injustae vi succumbat. Hoc autem non intelligitur in *duello arbitrario* suscepto, quia qui duellum admittit, jam ex conventione statuit jus suum committere ipsius duelli successui, tali pacto ut cedat adversario, quando adversarius victor existat. Quod, ut quisque videt, est caeco casui, et contingenti facto, causam propriam, quasi per *ludum*, contra rationis praescriptum, remittere. Nec contra hoc facit quod legimus in Scripturis de singulari certamine David cum Goliath; hoc enim factum fuit ex instinctu Dei, qui supremum habet dominium in vitam hominis; et in cujus potestate erat victoriam certam servo suo concedere.

CAPUT QUINTUM

ARTICULUS PRIMUS

De societate ecclesiastica, sive religiosa.

982. — Diximus jam quomodo ex ineffabili divinae misericordiae consilio provisum fuit, ut homo, qui peccando a primitivo suo ordine recesserat, et proprium finem amiserat, in Dei amicitiam, et in omnis amissi boni adeptionem per Jesu Christi gratiam superabundanter restitueretur.

Apparuit igitur in hoc mundo Verbum Dei in carne nostra erudiens nos, ut abnegantes impietatem, vero Deo et vivo, spiritum nostrum rationabile obsequium tribueremus.

Societatem instituit, cujus ipse caput fuit, et petra angularis, statuens, ut, quando ipse ad patrem suum reversus esset, Petrus, ejusque successores Pontifices in perpetuum ipsius societatis principatum vice sua obtinerent; et haec societas est quae proprio nomine appellatur *Ecclesia*

Circa quod considerare oportet quomodo *societas* ista non est habenda tamquam *nova* societas inter homines invecta, quasi alteri societati superaedificata, sed est ipsa humana societas superno influxu a peccati corruptione subtracta, et in divinitatis consortium misericorditer elevata; ad quam omnes homines pertinere oportet, ut veram vitam consequi possint; extra quam qui perverso consilio versari voluerit, nonnisi tenebras et fallacias amplecti poterit.

983. — Quid autem?.... Nonne *Ecclesia* est alia societas a civili humana societate diversa?...

Ad respondendum huic interrogationi considerare oportet, quod natura cujusque societatis duplici quodam principio constituitur; nempe 1. personis, quae ad ipsam societatem spectant, quae habentur quasi ipsius societatis *materiale* elementum. 2. ordine, et fine ipsius societatis, qui reputatur ut *formale* societatis principium. Si igitur quaeratur num Ecclesia sit societas *alia*, et *diversa* a societate humana, quae civilis appellatur, quantum ad *personas*, quae societatem constituunt, distinguendum erit inter illud, quod jure verificari deberet, et illud quod accidit in facto.

Si consideremus illud quod jure verificari deberet, eaedem omnino omnes personae, quae civilem societatem constituunt, ecclesiasticam societatem constituere deberent, quia Christus omnibus prorsus hominibus indixit, ut Ecclesiae suae nomen darent, extra quam salus obtineri non potest.

Si vero consideremus illud quod accidit in facto, videmus heu nimis! plurimas esse gentes, quae verae Ecclesiae societatem despiciunt. Sed ex hoc nihil aliud concludere licet, nisi quod Christus *in propria venit, et sui eum non receperunt*. Illi autem omnes, qui Christo adhaerent, simul etiam sunt membra civilis societatis; unde deducere est, quod quantum ad *personas constituentes*, ecclesiastica societas non est ex se alia *diversa* a societate civili.

Si vero quaeratur, num Ecclesia sit societas *diversa* ab humana civili societate quantum ad *ordinem* et *finem* ipsius societatis, facile respondere erit, quod, cum societatis ecclesiasticae ordo et finis proprius sit hominis instauratio et directio in Deum, ut ad suum ultimum bonum supra ordinem praesentis vitae; ordo autem et finis societatis humanae civilis, ut talis consideratae, intelligatur esse hominis directio et

institutio quantum ad bona praesentis vitae quasi praescindendo ab ultimo fine, societas ecclesiastica probe discernenda est a societate civili, ut tali considerata, non quidem quasi sint duae societates diversae per *oppositionem*, sed quia sunt invicem distinctae per distinctionem *ordinis*, hoc tamen pacto, ut ordo et finis societatis civilis intelligatur subesse ordini et fini Ecclesiae, quatenus Ecclesia respicit finem *ultimum*, cui omnes alios fines *subordinari* necesse est. Ea ferme dicam ratione, qua in homine aliud est *sensitivitas*, et aliud *rationalitas*, non quasi unus homo sit duo diversa subjecta, aut quasi *sensitivitas opponatur rationalitati*, sed quia in uno homine illa duo sunt distincta per distinctionem ordinis, hoc pacto, ut sensitivitas rationalitati subesse recognoscatur sicut inferior superiori.

Jam vero haec omnia dicta de ecclesiastica societate vana omnino forent, quando dubitare liceret de facto institutionis Ecclesiae, aut de auctoritate Institutoris ipsius.

Igitur de authentica Ecclesiae fundatione nobis agendum est; et deinde de auctoritate Fundatoris.

ARTICULUS SECUNDUS

De Ecclesiae Christianae fundatione et de ipsius Fundatoris auctoritate.

984. — Quod societas, quae a Christo nomen habet, et quam communiter Ecclesiam appellamus, actu inter homines existat, factum est adeo manifestum, quod nemo in dubium vocare potest, nisi velit absolutum scepticismum profiteri.

Modus autem et ratio qua ista Ecclesia fundata fuit maxime recognoscitur ex libris, qui apud nos *Scripturae Sacrae* appellantur, quapropter quando tales libri veraces esse probentur, hoc ipso probatur authentia fundationis Ecclesiae. Igitur ad hoc determinandum statuimus sequentem propositionem:

Libri Sacrae Scripturae, in quibus agitur de institutione Ecclesiae Christianae veraces sunt, et omnimodam merentur fidem.

Prob. Libri isti veraces recognoscendi sunt, et omnimodam merentes fidem, si sint 1. *authentici*, 2. *integri*; 3. *sinceri*. Atqui tales revera sunt. Ergo merentur omnimodam fidem.

Nota. Libri Sacrae Scripturae in duplici classe distinguuntur. Alii appellantur libri *Veteris Testamenti*; alii *Novi Testamenti*. In hoc proposito sermo noster directe refertur ad libros Novi Testamenti, et praecipue ad eos, qui *Evangelia* denominantur; in quibus historia narratur vitae, et praedicationis Jesu Christi, ut Ecclesiae nostrae Fundatoris, et vitae et

praedicationis Apostolorum, quibus Ecclesiae propagandae munus a Christo erat demandatum.

1. Itaque libri isti sunt *authentici*, scilicet revera ab iis exarati, quorum nomine inscribuntur. Hoc recognoscitur ex constanti traditione, et testimonio scriptorum Christianorum, Hebraeorum, et Gentilium. Si quis *supposititius* liber introductus fuisset, statim fraus fuisset detecta, saltem ab iis, qui odio prosequebantur Catholicos. Hoc non evenit. Ergo isti libri revera sunt illius aetatis et illorum auctorum, quibus adtribuuntur.

2. Libri isti sunt *integri*. Si quid in ipsis mutatum fuisset hoc vel factum fuisset a Christianis, et tunc inclamassent contra Hebraei, Gentiles, Haeretici etc.: vel factum fuisset ab Haereticis, aut a Gentilibus, et contra inclamassent alii. Hoc non evenit. Ergo isti libri nec *mutilati* fuerunt, nec *interpolati;* ideoque nullam subierunt mutationem, et integri servati sunt.

3. Libri isti sunt *sinceri*. Scriptores illorum nec erant *decepti*, nec erant *deceptores*. Non erant *decepti;* nam facta, quae narrant erant publica, evidentia, ante eorum oculos patrata. *Quod... audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt....., et testamur, et annuntiamus vobis....* ait Joannes Apostolus (Ep. I. 1.). Non erant *deceptores;* erant enim personae rudes, simplices, et ingenuae; non subdolae, nec ulla passione illectae ad mentiendum; quia nihil ab hominibus sibi promittere poterant praeter despectum et mortem. Quae immo erant in impossibilitate decipiendi etiam si voluissent: nam facta, quae exponunt talia sunt, quae si falsa fuissent, statim ut falsa fuissent recognita.

Objic. Primis saeculis introducta fuerunt quaedam ficta Evangelia Nonne possent esse Evangelia ficta ea, quae nos approbamus?....

Resp. Ex hoc quod primis saeculis introducta fuerint Evangelia ficta, quae fuerunt rejecta, argumentum habemus de authenticitate eorum, quae nos approbamus; nam si haec ficta fuissent, et ipsa fuissent rejecta. quod cum non evenerit, planum est, ea ut vera et legitima fuisse semper recognita.

Objic. Evangelia discordant inter se. Ergo auctores illorum non sunt veraces; quia verum non opponitur vero.

Resp. Discordia inter Evangelia vel est circa res accidentales et secundarias, quae ad historiae et doctrinae substantiam non spectant; vel est tantum apparens, ut evidenter monstrant Hermeneutici sacri.

985. — Narrant igitur Evangelia quomodo Christus suam Ecclesiam instituit; narrant plurima, quae praedicando docuit;

narrant quomodo discipulos suos elegit; narrant quomodo pertransiit benefaciendo omnibus; narrant quomodo Pharisaei eum odio prosecuti sunt; narrant quomodo morte fuit damnatus; quomodo occisus; quomodo a mortuis resurrexit; quomodo in coelum ascendit; quomodo Ecclesiae suae perpetuam assistentiam spopondit, promittendo quod portae Inferi adversus eam praevalere numquam poterunt.

986 — Haec autem omnia qua auctoritate gessit Christus?...

Respondemus Christum haec egisse suprema omnino et absoluta auctoritate, in quantum erat Filius Dei, Deus ipse, Patri suo consubstantialis, Verbum Dei caro factum, veraciter Deus, veraciter homo.

987. — Quo vero argumento Christi divinitatem asserimus, ut talem ei auctoritatem competere recognoscamus?....

Respondemus, quod Christi divinitatem asseruit Christus ipse, qui aperte praedicavit se esse Dei Filium aeterno Patri suo aequalem, unum Deum cum Ipso et Spiritu Sancto.

Quonam autem pacto recognoscere possumus Christum talem revera fuisse Filium Dei, qualem se praedicavit?

Respondemus hoc facile recognosci posse considerando opera, quae Christus fecit in confirmationem doctrinae suae; quae certe facere non potuisset, si Deus non fuisset. Hujusmodi opera sunt miracula et prophetiae, quae a Deo solo tamquam primario auctore provenire posse intelliguntur.

Jam vero hoc vanum esset asserere, quando audienda esset insipientium quorumdam sententia, qua affirmant miracula non esse possibilia. Contra quam sententiam hic agere est.

ARTICULUS TERTIUS

De miraculi et de prophetiae possibilitate.

988. — Nomine *miraculi* proprie dicti intelligitur: *Eventus mirabilis praeter ordinem consuetum totius naturae creatae.*

Nomine *prophetiae* intelligitur: *Alicujus remoti eventus notitia certa praeter ordinem consuetum totius naturae creatae.* Ex quibus definitionibus apparet quomodo ipsa *prophetia* quoddam miraculi genus est, in quantum intelligitur esse praeter ordinem consuetum totius naturae creatae; unde ea, quae dicturi sumus de *miraculo*, etiam de *prophetia* dicta facile intelliguntur; cum hoc tandem solum sit discrimen inter *miraculum* et *prophetiam*, quod *miraculum* dicitur mirabilis eventus in ordine *facti* simpliciter talis, *prophetia* vero dicitur mirabilis

eventus in ordine *cognitionis*. Ad concipiendum autem aliquem eventum praeter *ordinem* consuetum totius naturae creatae, praesupponere oportet *ordinem* esse in rerum natura, quo tota natura regatur; vanum enim esset (ut quisque videt) quaestionem agere de *miraculis* cum sceptico, qui rerum mundanarum ordinem recognoscere recusat.

Sicuti etiam pari ratione vanum omnino esset de miraculis quaestionem agere cum insipientibus atheis, qui Deum non admittunt; etenim negato Deo, nec naturae ordo, nec aliud quidquam admitti posse intelligitur; cum Deus sit primum omnium principium, sine quo nihil esse potest.

989. — Supposito itaque ordine in rerum natura, et praesupposito Deo supremo rerum omnium auctore et provisore (quae alibi probavimus), facile recognoscitur possibilitas miraculi, considerando, quod Deus, qui est auctor ordinis in natura, potest aliquid agere praeter ipsum ordinem; cum potentia Dei infinita intelligatur non absolute adstricta ordini contingenti, quem ipse contingentibus rebus a se creatis indidit. Circa quod audiendus est Angelicus, qui proposita sibi quaestione. Utrum Deus possit facere aliquid prater ordinem rebus inditum; sequenti ratione argumentatur: *Dicendum quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quaelibet causa habeat rationem principii: et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso, cujus exemplum apparet in rebus humanis, nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur.*

Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam praescientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum, quia ordini secundarum causarum ipse non est subjectus sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere, unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causae secundae non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, quod Deus contra solitum cursum naturae facit, sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit. (S. T. P. 1. Q. 105. A. 6.).

990. — Quibus dictis manifestum est, quam inepte argumentantur increduli contra possibilitatem miraculi, quando dicunt Deum miracula edere non posse, quia non potest facere praeter *ordinem*, nec contra propriam voluntatem. Etenim, ut declarat S. Doctor, miraculum non fit praeter ordinem, prout ordo consideratur in relatione ad Deum qui est prima causa, sed prout consideratur in relatione ad causas secundas. Unde Deus operando miraculum non facit praeter proprium ordinem, nec contra propriam voluntatem.

Nec etiam contra miraculi possibilitatem inducere valet, quod Deus miraculum faciendo, voluntatem suam *mutaret*. Quia non novo consilio, et veluti inopinato Deus miracula facit; sed aeterno, et immutabili voluntatis suae decreto, quo omnia determinantur, quaecumque eveniunt.

991. — Quia vero praeter ordinem totius naturae creatae nihil aliud intelligitur, nisi virtus Dei creatoris *supra* omnem creatum ordinem elevata; intelligitur, quod miraculum sit habendum, ut opus *supernaturale;* unde etiam dici solet eventus *supra* naturam.

Et quia aliquando *miraculosus* eventus talis est, ut *opponatur* effectui, qui naturaliter accideret ex causis naturalibus, ut ex. gr. quando ignis non laedebat pueros in fornace; in tali casu miraculum dici potest *contra* naturalem rerum cursum fieri; et sic denominari potest eventus *contra* ordinem naturae.

992. Sub quo respectu etiam recognoscere licet quamdam gradationem inter *miracula*, ut unum alio *majus* aestimetur; licet in quocumque miraculo semper intervenire debeat superna Dei operatio, quae quantum in se est, est sibi semper aequalis. In quo proposito Angelicus Doctor sequenti ratione discurrit: *Dicendum quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae: quia quodcumque factum divinae potentiae comparatum est minimum, secundum illud Isa.* 40. 15. Ecce gentes quasi stilla situlae, et quasi momentum staterae reputatae sunt. *Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc majus miraculum dicitur Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter: uno modo quantum ad substantiam facti, sicut, quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest, et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id, quod fit, sed quantum ad id, in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio caecorum, et similia; potest enim natura causare vitam,*

sed non in mortuo; et potest praestare visum, sed non caeco; et haec tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae quantum ad modum et ordinem faciendi; sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus; ut cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliae (1. Reg. 12. et 3. Reg. 18); *et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quaelibet tamen horum habent diversos gradus secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae.* (S. T. P. 1. Q. 105. A. 8.).

993. — Posito itaque quod miraculum est possibile, et quod Deus solus potest esse Auctor *miraculi* (creatura enim non potest esse auctrix *miraculi* nisi *ministerialis*, ex mandato Dei, cum creatura in suis operationibus supra ordinem creatum elevari non possit); cum absurdum sit supponere Deum miracula operari in confirmationem *falsi*, hoc enim sanctitati et veracitati Dei repugnat: recognoscere oportet quod ubi Christus miracula operabatur asseverans se esse Filium Dei, hoc ipso demonstrabat veraciter suam divinitatem, ideoque et suam supremam auctoritatem; quando enim supponeremus Christum mentitum esse, impossibile fuisset, ut Deus *miracula* ederet in talis mendacii confirmationem *Contingere non potest* (ait Angelicus) *quod aliquis falsam doctrinam annuntians vera miracula faciat, quae nisi divina virtute fieri non possunt: sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossibile. Cum ergo Christus se Filium Dei diceret, et aequalem Deo, hanc ejus doctrinam comprobabant miracula, quae faciebat, et ideo ostendebatur Christus, per miracula, quae faciebat, esse Deus. Petrus autem* (idem dic de aliis Apostolis) *licet eadem, vel majora miracula faceret, non probabatur esse Deus, sed per ea etiam probabatur quod Christus esset Deus; quia Petrus non praedicabat se ipsum, sed Jesum Christum esse Deum.* (Quodl. 2. A. 6. ad 4.).

ARTICULUS QUARTUS

De miraculi recognoscibilitate. De daemonum praestigiis. De mesmerismo, seu magnetismo animali.

994. — Non sufficit demonstrasse miraculi *possibilitatem* ad assumendum miraculum ut certum veritatis argumentum, nisi etiam demonstretur recognoscibilitas, et discernibilitas *veri miraculi*, quando enim dubitandum restet, num ea, quae reputantur *miracula* sint revera *miracula*, an non; quisque

videt ea non posse haberi ut *signa* certa et inconcussa ad aliquid testificandum.

Quomodo vero recognoscere certo possumus eventum aliquem revera inter *miracula* esse computandum?....

Hoc recognoscere possumus ex cognitione legum naturae; quando cognoscamus eventum talem esse, qui est praeter ordinem totius naturae creatae.

At cognoscimus ne nos omnes leges naturae ad definiendum, num datus eventus totum naturae ordinem praetergrediatur?....

Respondemus non opus esse omnes naturae leges perfecte cognoscere ad definiendum, quod aliquis eventus sit praeter ordinem totius naturae creatae. Sufficit, ut cognoscamus eventum talem esse, qui non conformatur legibus naturae nobis cognitis. Hoc pacto etiam rudis homo potest recognoscere ut miraculum ex. gr. resurrectionem mortui, immediatam mutationem aquae in vinum, multiplicationem panum etc.

Objic. Quaedam sunt facta quae aetate nostra evenire videmus, et recognoscimus ut facta *naturalia*, quae si temporibus antiquis accidissent, fuissent reputata *miracula*; ut ex. gr. phaenomena plurima magnetica, et electrica, et optica; curruum per vias ferratas veluti volatus, instantanea per telegrapha inter remotissimas regiones communicatio, et quasi allocutio etc. Ergo etiam ea quae modo reputantur vera *miracula*, probabiliter in posterum recognosci poterunt ut naturales effectus. Ergo miraculum non est recognoscibile.

Resp. Mirabilia phaenomena supra dicta, quae aetate nostra videmus evenire, non sunt nisi *novae quaedam applicationes* legum naturae, quae immediate ut tales sunt recognitae, saltem ab iis qui in scientiis physicis sunt periti. Quapropter si experientia et observatio antiquis temporibus ea attigisset, jam tunc etiam recognita fuissent non ut *miracula* sed ut effectus mirabiles naturalium legum, sub directione et applicatione hominum operantium.

Habemus autem *miracula* quae nullo modo unquam reputari poterunt et recognosci ut *effectus* legum naturalium, quia evidenter sunt praeter ordinem cognitum naturae creatae. Talia sunt quae supra indicavimus, resuscitatio mortuorum, multiplicatio panum, suspensio corporum nullo adhibito sustentaculo etc.

Nonne supponere possumus eventum, qui videtur miraculosus, provenire ex aliqua naturae lege nobis occulta?...

Respondemus hoc supponi non posse, ubi habeatur manifesta cognitio, quod eventus est difformis a legibus nobis

cognitis, ut in casibus adductis; quia supponere in natura legem occultam discordem a legibus evidenter cognitis, est supponere discordiam in ipsa natura, et est contradictionem scepticorum assumere supponendo leges, quae revera non essent leges, ubi supponerentur leges occultae in contrarium.

995. — Quid vero dicendum de daemonum praestigiis, quibus aliquando homines decipiuntur? Quomodo haec a veris miraculis discernere poterimus?....

Attendenda sunt ad rem praesentem sequentia Angelici Doctoris verba, qui proposito sibi dubio: *Utrum daemones possint facere miracula*, respondet, quod: *Miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicujus particularis; quia sic cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus; quia quidquid facit Angelus, vel quaecumque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae; et sic non est miraculum. Unde relinquitur, quod solus Deus miracula facere possit..... Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per daemones miracula faciunt; et dicuntur fieri per privatos contractus, quia quaelibet virtus creaturae in universo se habet ut virtus alicujus privatae personae in civitate. Unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum daemone, hoc fit quasi per quemdam privatum contractum. Sed justitia divina est in toto universo, sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, in quantum per justitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula per publicam justitiam; mali autem Christiani per signa publicae justitiae, sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.* (S. T. P. 1. Q. 110. A. 4. et ad 2.).

996. — Quomodo ergo datum erit magicas artes recognoscere, et a veris prodigiis discernere?...

Respondet Angelicus, quod: *Signa facta per bonos* (ex mandato Dei) *possunt distingui ab illis, quae per malos* (arte diabolica) *fiunt, tripliciter ad minus. Primo ex efficacia virtutis operantis, quia signa facta per bonos virtute divina fiunt in illis etiam, ad quae virtus activa naturae se nullo modo extendit, sicut suscitare mortuos, et hujusmodi. quae damones secundum veritatem facere non possunt, sed in praestigiis tantum,*

quae diu durare non possunt. Secundo ex utilitate signorum, quia signa per bonos facta sunt de rebus utilibus, ut in curatione infirmitatum, et hujusmodi; signa autem per malos facta sunt in rebus nocivis, vel vanis, sicut quod volant in aere, vel reddunt membra hominum stupida, et hujusmodi. Tertia differentia est quantum ad finem, quia signa bonorum ordinantur ad aedificationem fidei, et bonorum morum, sed signa malorum sunt in manifestum nocumentum fidei, et honestatis. Et quantum ad modum differunt, quia boni operantur miracula per invocationem divini nominis pie et reverenter; sed mali quibusdam deliramentis, sicut quod incidunt se cultris, et hujusmodi turpia faciunt. Et ita signa per bonos facta manifeste possunt discerni ab his, quae virtute daemonum fiunt. (In 2. Sent. Dist. 7. Q. 3. A. 1. ad 2.).

Quibus verbis declaratur quomodo ex consideratione *facti*, ex consideratione *modi*, quo factum fit, ex consideratione *circumstantiarum*, et maxime ex consideratione *finis* propter quem fit, discerni potest verum miraculum ab apparentibus et praestigiis daemonum, maxime quia Deus nunquam permittet ut homines in errorem invincibiliter inducantur.

997. — Et quid judicandum de mirabilibus, quae operantur ii, qui *mesmerismo*, seu *magnetismo animali* student?...

Respondemus in primis esse ad legitimum examen revocanda facta, quae circumferuntur mediante *magnetismo* producta. Non semel enim hujusmodi facta, quae celebrabantur, inter *fabulas* censenda esse recognitum fuit.

Deinde considerare oportet, quod quaedam, quae magnetistae jactant, maxime de morborum curationibus, non improbabiliter attribui possent viribus humanae phantasiae, quae sicuti in pluribus morborum causa existit saltem in apparentia, ita etiam in pluribus causa esse potest curationis saltem in apparentia. Notum enim est, quae *portenta* circulatores vi imaginationis producant!...

Nec omnino improbabile est supponere, quod ille status *clarae visionis*, in quo per magnetismi actionem, et maxime, ut dicunt, per vim voluntatis magnetizantis constituuntur personae, quae talem influentiam subeunt, non sit nisi quidam morbosus status veluti artificiose inductus, in quo infirmus quasi a sensibus alienatus, per quamdam facultatum suarum exaltationem quaedam interspicit, quae in statu ordinario ejus apprehensioni non apparent. Observat enim Angelicus Doctor, quod quando homines corporeis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio impediens, percipiunt de futuris ex superiorum impressionibus aliqua, quae modum ratiocinationis humanae excedunt; et anima fit aptior etiam ad percipiendum

subtiles motus, qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata. (C. G. L. 2. C. 81. — S. T. P. 2. 2. Q. 172. A. 1.)

Tandem vero, si quid admittendum sit evenire in magnetismi usu praeter cursum ordinarium rerum, quod rationibus istis indicatis explicare non liceat; recogitandum erit, quod quia magnetismi exercitium non dirigitur in Dei honorem promovendum, nec adhibetur ex Dei mandato, mirabilia, quae in ipso accidunt non proveniunt a Deo, ideoque debent provenire ab aliqua virtute ordinariis nostris causis superiori; quae non potest esse nisi virtus alicujus spiritualis substantiae. Hanc autem supponere non possumus esse spiritum angelicum *bonum*, quia angeli boni non agunt nisi ex mandato Dei ea, quae ad Dei honorem spectant; unde remanet quod sit Angelus *malus*, qui in talibus se immiscet, aliquando ex pacto cum hominibus, qui ejus interventum invocant, vel etiam aliquando absque expressa invocatione ad finem hallucinandi animos et decipiendi.

998. — Nec tamen diabolicae hujusmodi operationes revera miracula sunt appellanda; quia, ut repetamus Angelici dicta: *Miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicujus particularis; quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus, quia quidquid facit angelus; vel quaecumque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae: et sic non est miraculum.* (S. T. P. 1. Q. 110. A. 4.).

999. — Igitur ea resumendo, quae exposuimus, argumentationem nostram sequenti modo perstringimus.

Extant libri sacri, in quibus narratur historia fundationis Ecclesiae a Christo institutae; qui libri omni auctoritate ad fidem faciendam gaudent In iis libris referuntur miracula, quae Christus fecit ad suam divinitatem demonstrandam. Quae miracula cum Deus solus operari possit, probant Christum revera fuisse Dei Filium qualem se praedicabat. Ergo divina auctoritate fundata est Ecclesia Christi (*); cumque Christus

(*) Inter miracula, quae Ecclesiae Christianae divinam fundationem confirmant, computari possunt 1. Ipsius Ecclesiae dilatatio, qua per totum orbem diffusa fuit non humanae potentiae viribus suffulta, sed immo omni terreno auxilio destituta, seculi potestates adversas supe-

omnibus hominibus indixerit sub poena aeternae damnationis Ecclesiae suae nomen dare, omnes homines Ecclesiam Christi amplecti obligantur; et infelices illi, qui mala voluntate Ecclesiam Dei despiciunt, ipsius Dei indignationem incurrunt.

ARTICULUS QUINTUS

De doctrina, quam Christus Ecclesiae suae tradidit.

1000. — Christus Filius Dei inter homines apparens non solum suam divinitatem praedicavit; sed multa et multa docuit circa ipsam divinitatis naturam et Personas, circa profunda Dei, circa investigabilia misericordiae divinae consilia erga homines, circa aeternam beatitudinem suis fidelibus reservatam, circa mores hominum instituendos ad sublimem perfectionem; plura prophetavit de futuris eventibus; plura constituit ad regimen Ecclesiae spectantia; eaque resumpsit quae jam in Veteri Testamento de ipso praedicta fuerant, ipsius legis veteris documenta complendo, et ea, quae figuraliter in ejus expectationem praescripta fuerant, tamquam jam expleta abrogando.

Sciendum est enim consilium Dei de homine reparando per Unigeniti sui Incarnationem, jam inde ab initio mundi statim post peccatum fuisse homini communicatum; et jam ex tunc fuisse a Deo dispositum, ut inter alios existeret populus, qui Dei promissiones veluti custodiret, et legem a Deo ipso praescriptam servaret, tamquam praeparatoriam ad ipsum Mundi Salvatorem in plenitudine temporum accipiendum.

Extitere itaque in successione temporum sanctissimi viri Patriarchae, Sacerdotes, et Prophetae, qui plura et plura di-

rando. 2. Apostolorum, et innumerabilium martyrum cujusque aetatis et conditionis invicta constantia, qua sanguinem suum fuderunt in testimonium christianae fidei. 3. Sapientissimorum hominum doctrina, qua dubia omnia et sophismata ab incredulis inducta omni aetate fuerunt profligata. 4. Ipsa Ecclesiae constans perduratio per decem et novem secula semper impetita, numquam victa, et semper triumphatrix, superatis omnibus potentiis et regnis, et sectis sibi infensissimis. Quae omnia considerata appellari solent *motiva evidentis credibilitatis* ipsius Ecclesiae; quatenus argumentum exhibent, quo humana ratio recognoscat credendam ipsius Ecclesiae divinam institutionem et fundationem. Quae caeterum per se inspecta est tale factum, quod qui supponere velit evenisse absque miraculis, jam supponit omnium miraculorum maximum accidisse in hoc ipso, quod absque miraculis Ecclesia et institui potuerit, et dilatari et conservari eo modo quo videmus.

vinitus inspirati annunciarunt circa desideratum Messiam; quae omnia sacris libris Veteris Testamenti inveniuntur consignata, tali ordine, ut Evangelium tandem non sit aliud nisi illius primitivi pacti inter Deum et homines complementum et perfectio. Unde etiam intelligere est quomodo Ecclesia Christi per anteriora secula conscendens, una et eadem existit jam a prima aetate divinis promissionibus in futurum explendis constituta.

Et intelligendum est, quod libri tum Veteris Testamenti, tum Novi, praeter quam quod continent historiam fundationis ipsius Ecclesiae, et historiam argumentorum quibus divina ipsius Ecclesiae authenticitas probatur; continent etiam pretiosissimum divinarum manifestationum thesaurum, quibus misericors Dominus consilia sua hominibus communicavit, ea supernaturaliter revelando.

ARTICULUS SEXTUS

De divina revelatione.

De ejus possibilitate, convenientia et necessitate.

1001. — Nomine divinae revelationis intelligitur *manifestatio divinorum consiliorum supernaturali modo hominibus communicata.*

Hujusmodi manifestatio potest esse de rebus, quae humanae mentis captum non excedunt (quo in casu revelatio dicitur *supernaturalis* quantum ad *modum*, non quantum ad *objectum*); et potest esse de rebus, quae supra cognitionis nostrae captum elevantur (et tunc revelatio dicitur *supernaturalis* quantum ad modum, et etiam quantum ad *objectum*).

Quod autem quaedam esse possint in cognitione Dei infinita, quae mentis nostrae captum superexcedant, unus ille negabit qui velit vel intellectui Dei limites naturae nostrae assignare, vel intellectui nostro divinam infinitatem tribuere; quorum utrumque manifestum est absurdum.

Quod vero in Dei potestate sit consilia sua hominibus *revelare*, manifestum est quando consideretur hoc non repugnare neque ex parte virtutis Dei, neque ex parte hominum, neque ex parte objecti revelandi.

Equidem revelatio non repugnat ex parte *virtutis Dei*, quia cum Deus sit omnipotens, ei non potest deesse modus, quo sua consilia creaturis communicet, quando videmus eum hominibus ipsis facultatem donasse ad cogitationes suas invicem inter se communicandas.

Neque repugnat ex parte *hominum* revelationem a Deo accipere, cum naturale sit in hominibus doctrinam acceptare ab eo, qui legitima auctoritate gaudet; Deus autem suprema sit praeditus auctoritate, qua nec fallere, nec falli potest.

Nec etiam repugnat revelatio ex parte *objecti* revelandi; quia *objectum* revelandum a Deo non potest esse nisi *veritas*: naturale est autem humano intellectui veritati adhaerere.

Objic. Repugnat revelatio ex parte Dei, quatenus Deum dedecet descendere ad confabulandum cum hominibus.

Resp. Qui talia loquitur, putat Deum ad manifestandam hominibus suam doctrinam debere *descendere* ad homines, quasi propriam divinitatem deprimendo. Sed hoc est phantasiae placitis ludere. Non deprimitur Deus dum loquitur cum hominibus, quia excelsa et infinita Dei essentia, sicuti nullum dignitatis augmentum sibi comparare potest, ita etiam nihil decoris potest amittere, beneficia dispensando suis creaturis.

Objic. Revelatio facit contra naturalem hominis dignitatem, quia adimit usum humanae rationis ei substituendo pondus auctoritatis; et offendit ipsum ordinem naturae dum facit supponere defectum et insufficientiam in natura ipsa, quasi ordo naturalis ex se non sit perfectus; cum tamen ipsius ordinis naturalis auctor sit Deus.

Resp. Revelatio non adimit usum rationis, sed aliquid rationi communicat acceptandum propter divinam auctoritatem, cui ratio recognoscit adhibendam esse omnimodam fidem: unde usus rationis in hoc casu consistit in ipsa rationabili dispositione, qua intellectus noster se subjicit auctoritati Dei. Quapropter pondus auctoritatis divinae non substituitur usui rationis quasi usum rationis denegando, sed inducendo rationem ad fidem adhibendam iis quae revelantur, attenta infallibili auctoritate, ex qua procedunt. Ordo autem rationis per se consideratus in quantum est ordo rationis, est perfectus; et revelatio non admittitur quasi ad perficiendum ordinem rationis ut talem consideratum, vel quasi Deus per revelationem velit ordinem rationis a se creatum mutare, aut corrigere; sed quatenus revelatio elevat rationem ad quaedam cognoscenda et profitenda, quae ipsa per se non cognosceret, vel saltem non cognosceret, ut testificata ab inconcussa Dei auctoritate.

Objic. Per revelationem homini communicantur *mysteria*: sed *mysteria* sunt contra rationem. Ergo ex parte *objecti* revelandi repugnat revelatio, quatenus importat aliquid, quod est contra rationem.

Resp. Nomen *mysterii* datur ad significandum illud quod est absconditum. Intelliguntur vero esse menti nostrae abs-

condita ea, quae nostrum captum superant. Non est autem dicendum quod *mysteria* sint *contra* rationem, bene vero quod sunt *supra* rationem; et ex hoc nihil inferre licet adversus revelationem; quia, ut quisque videt, cum ratio nostra sit *finita*, nihil mirum esse debet quod quaedam sint *supra* ejus captum, quae Deus infinita sua scientia comprehendit, et quae potest nobis *revelare*, non quidem hoc pacto ut ea comprehendamus, quia tunc non essent *supra* nostram capacitatem; sed ut pro viribus nostris ea apprehendamus ad credendum propter ipsius revelantis auctoritatem.

1002. — Facile autem recognoscitur ex dictis quomodo divina revelatio non solum possibilis est, sed etiam convenientissima. Convenientissima enim est ex parte Dei propter infinitam suam bonitatem, qua creaturis tale beneficium impertit; unde ad majorem communicationem ad ipsam elevantur et veluti ad ipsius consortium admittuntur.

Convenientissima etiam intelligitur ex parte hominum, quatenus homo per fidem revelationi praestitam maximum Creatori suo exhibet obsequium, intellectum suum captivando in Dei servitutem et honorem; unde etiam maximum sibi conciliat meritum.

Objic. Ille qui assentit alicui rei credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non: si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium, quia non est ei jam liberum credere, et non credere; si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud (Eccli. 19. 4.): *Qui cito credit, levis est corde;* et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

Resp. Hanc quaestionem sibi propositam resolvit Angelicus sequentibus verbis: *Dicendum, quod ille, qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum; et ideo non tollitur ratio meriti*. (S. T. P. 2. 2. Q. 2. A. 9. ad 3.).

1003. — Quid vero dicendum circa divinae revelationis necessitatem?.... Ad respondendum hujusmodi quaestioni distinguere oportet inter revelationem eorum, quae captum mentis nostrae non excedunt, quae ideo ratione nostra naturali investigari possunt; et revelationem eorum, quae intellectus humani comprehensionem superant, quae, ut diximus, appellantur proprie *mysteria*.

Quando quaestio fiat quaerendo num *necessaria* sit divina revelatio eorum, quae non superant humanae mentis captum;

respondebimus, quod licet, absolute loquendo, talium revelatis non sit dicenda necessaria, cum humana ratio possit ad ea cognoscenda per suas vires pervenire, tamen et ipsa ut necessaria est habenda, uti demonstrat Angelicus Doctor, propter tria: *Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis; et sic non nisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae, vel etiam propter torporem addiscendi; qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est, quia Philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.* (S. T. P. 2. 2. Q. 2. A. 4.).

1004. — Quando vero fiat quaestio quaerendo num necessaria sit revelatio aliquorum, quae sunt supra humanae mentis capacitatem, et superant naturalem rationem; respondemus cum eodem Angelico, quod *in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt: unum quidem quod est secundum proprium motum, aliud autem quod est secundum motum superioris naturae, sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum Lunae movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem, motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum; quia caeterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia. Natura autem rationalis in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium.*

Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde... ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest

nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud (Joan. 6. 45) Omnis qui audivit a Patre', et didicit, venit ad me. *Hujus autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat; sicut etiam Philosophus dicit* (lib. 1. Elench. cap. 2.) *quod* oportet addiscentem credere.

Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo, tamquam discipulus magistro docenti. (S. T. P. 2. 2. Q. 2. A. 3.)

ARTICULUS SEPTIMUS

De Ecclesiae Catholicae exclusiva legitimitate et veritate. De indifferentismo religioso.

1005. — Diximus jam Christum omnes homines ad suam Ecclesiam vocasse tamquam ad solam salutis tabulam extra quam salus in vanum exquiritur.

Sciendum est autem quod heu nimis! plures sunt homines qui ab hujus divinae societatis gremio sunt remoti; qui non modo christianam doctrinam non sequuntur sed nomen ipsum christianum despiciunt, et odio habent. Quorum tres classes distinguere possumus. Alii enim sunt Pagani seu Idololatrae, jam ab antiquis seculis notorii, qui divinum cultum creaturis tribuunt. Alii sunt Islamitae, seu Mahumetani, qui seculo VII. aerae christianae insurrexere duce Mahumete quodam, a quo nomen habent; qui Dei prophetam se praedicavit; gentes plurimas sibi adsciscens tum armorum vi, tum seducentibus praestigiis, voluptatum oblectamenta promittens in praesenti vita et in futura. Alii sunt Israelitae, seu Hebraei, qui antiquam Moysis et prophetarum doctrinam adhuc vigentem praetendunt, putantes expectatum Messiam nondum in mundum advenisse; qui Christum Dei Filium despexerunt, et tamquam seductorem morte turpissima damnarunt.

1006. — Facile autem recognoscitur quod, cum ex supra dictis probata sit veritas et authenticitas Christianae Ecclesiae, seu *Religionis* (nomen enim *Religionis* sumitur in hoc proposito ad significandam doctrinam quam profitentur homines circa res divinas); cumque impossibile sit ut veritas veritati opponatur, concludere oportet quod omnes istae Religiones, praeter christianam, in quantum ipsi christianae religioni inveniuntur oppositae, non possunt esse nisi falsae et damnabiles. Quapropter ii omnes qui talibus falsis religioni-

bus adhaerent, quatenus mala eorum voluntate extra veram Ecclesiam versantur, reperiuntur extra arcam salutis.

Nec ab ista communi reprobatione eximenda est Religio Mosaica hoc titulo, quod cum ipsa fuerit aliquando vera religio, semper et immutabiliter vera esse debeat, ideoque etiam nunc vera. Nam illud, quod *semel* est *verum*, intelligitur esse *semper* verum sub ea ratione qua fuit *verum*, non autem supposita alia diversa ratione. Sic igitur Religio Mosaica quae fuit vera sub ratione, qua erat expectativa Messiae ante ejus adventum, est semper vera considerata sub illa ratione; sed modo non est vera supposito adventu Messiae jam verificato, qui non amplius expectandus est.

1007. — Ast vero non omnes illi qui christiano censentur nomine eamdem omnino doctrinam profitentur.

Sciendum est enim in ipsa Ecclesiae christianae societate quasdam deplorabiles evenisse divisiones, seu defectiones, in quantum quidam perversi doctores malas novitates introducere contendentes, ab Ecclesiae unitate recesserunt, et non paucas gentes secum in damnationem traxerunt. Hinc enatae sunt societates, seu potius societatis fragmenta, quae *sectae* appellari solent, quibus nomen christianum sibi servare arroganter visum est, praesumendo se veram Christi societatem referre. Tales sunt Lutherani, Calvinistae, Anglicani, Anabaptistae etc., quarum numerus pene innumerabilis evasit, propter indefinitas subdivisiones et variationes, quae libero cujusque judicio in earum professionibus inductae sunt.

1008. — Placuit autem quibusdam admittere quod singulae sectae, quae christiano utuntur nomine, sint omnes aequaliter verae, et quod singulis aequali ratione indifferenter nomen dare licitum sit. Quod quidem est absurdus *indifferentismus*. Nam istae diversae sectae inter se differunt et invicem distinguuntur ex hoc quod una aliquid admittit ut verum et credendum, quod ab altera rejicitur, aut viceversa. Ergo tandem in uno vel altero proposito una affirmat quod altera negat, aut vicissim. Quomodo autem singulae omnes verae possunt esse doctrinae invicem *contradictoriae?* Quomodo verae appellari poterunt singulae omnes diversae sectae, quae invicem tali contradictione adversantur in suis dogmatibus profitendis?...

Nec reponant *indifferentistae*, quod tales diversae sectae non sunt nisi diversae *formae*, quibus *aequaliter* honoratur Deus....

Nam hic non est quaestio de accidentalibus modificationibus, quae locum habere possunt in practica disciplina, aut in caeremoniis et ritibus exercendis; in quibus potest probe

consistere quaedam diversitas, salva ejusdem doctrinae substantiali unitate, sed agitur de diversitate in sententiis dogmaticis, qua ex una parte affirmatur credendum, quod ex altera negatur, unde resultat contradictio; ideoque ex alterutra parte resultare debet *falsitas;* et Deus non potest aequaliter honorari et veritate, et falsitate.

1009. — Nec etiam contendere velint indifferentistae inter diversas religiosas sectas concordiam posse induci, mediante *libertate,* ut dicunt, *conscientiae,* qua singuli aliorum religiosas opiniones, aequaliter ac proprias, veras aestiment. Etenim qui singulas oppositas opiniones aequaliter veras aestimare vellet, nullam in re aestimaret veram: ergo data tali communi *conscientiae libertate* nemo ullam religiosam doctrinam aestimaret *veram,* et sic de Religione quacumque prorsus actum esset.

ARTICULUS OCTAVUS

De verae Ecclesiae Christianae characteribus distinctivis, seu notis.

1010 — Nunc inquirendum est quaenam ex variis societatibus, quae christianae dicuntur, sit vera Christi Ecclesia....

Profecto erit illa, quae conservat doctrinam a Jesu Christo revelatam. Haec autem doctrina 1. ut patet ex Libris, praesertim Novi Testamenti, de quorum auctoritate jam diximus, a Jesu Christo primum tradita fuit Apostolis, qui eam aliis promulgarent. Ergo Ecclesia christiana debet esse *Apostolica;* scilicet eam debet conservare doctrinam, quae ab Apostolis per eorum successores fuit transmissa; 2. Christus voluit, ut omnes profiterentur doctrinam suam, quae utpote divina et vera, nonnisi in veritate et *unitate* consistere potest ubique, et semper sibi conformis. Ergo vera Ecclesia debet esse *Una;* 3. Christus eo fine suam doctrinam hominibus dedit, ut ipsi sanctificarentur. Ergo vera Ecclesia debet esse *Sancta,* idest homines ad sanctitatem perducens; 4. Christus voluit, ut suae doctrinae adhaererent omnes, ut vitam haberent aeternam. Ergo vera Ecclesia debet esse *Catholica,* idest *universalis.*

1011. — Isti quatuor characteres verificantur de Ecclesia, cujus caput est Summus Pontifex Divi Petri successor, qui Romae tenet sedem suam, cujus nos quoque, Dei gratia, filii sumus. De aliis vero sectis non verificantur; quapropter concludimus nostram esse *veram* christianam religionem; alias esse *falsas.*

Et quidem 1. Ecclesia, cujus Caput est Summus Pontifex Divi Petri successor, est *Apostolica.* Constat enim ex historiis et monumentis a Pio IX. Pontifice nostro, usque ad Beatum Petrum Apostolum seriem protendi non interruptam Pontificum, qui sibi successive inviolatam Apostolicam auctoritatem, et doctrinam transmisere. Quod dici nequit de aliis sectis, quae omnes habent originem posteriorem temporibus apostolicis, et nullam tenent auctoritatis successionem. Sic Lutherani, Calvinistae, Anglicani etc. vix quatuor aetatis saecula attingunt.

2. Ecclesia, cujus Caput est Summus Pontifex D. Petri successor, est *Una.* In ipsa enim *omnes* recognoscunt auctoritatem Pontificis, qui *omnibus* omnino eamdem doctrinam proponit, ex quo unitas conservatur. Non sic aliae sectae: cum enim apud illas nulla admittatur auctoritas, et nullum magisterium *divinitus* et *constanter* institutum, sed cuique liceat doctrinam religionis juxta propriam mentem interpretari, ideo veniunt *Quot capita, tot sententiae.*

3. Ecclesia, cujus Caput est Summus Pontifex D. Petri successor, est *Sancta.* In ipsa enim leges omnes tales sunt, quae ad perfectam moralitatem conducunt; in ipsa media suppeditantur ad leges perfecte observandas (ex. gr. Sacramenta, sacramentalia, religiosi ritus etc.), unde fit ut in ipsa omni aetate inveniantur homines sanctitate excellentes, quorum sanctitatem Deus miraculis testatus est. Hoc in aliis sectis non evenit. In ipsis enim quaedam admittuntur, quae moralitatem offendunt, ex. gr. circa necessitatem bonorum operum, circa matrimonium etc.; in ipsis repudiantur Sacramenta, vel omnia, vel partim; in ipsis post ipsarum separationem ab Ecclesia nostra neminem recognoscimus fuisse sanctitate conspicuum; et cessasse videmus omne pro ipsis miraculum ex parte Dei.

4. Ecclesia, cujus Caput est Summus Pontifex D. Petri successor, est *Catholica.* Ipsa enim, ut patet per historias et monumenta, talis est quae ad omnes homines cujuscumque temporis et loci se coextendit, ita ut nullus sit, qui non possit eam amplecti. Aliae vero sectae non sic: cum enim ipsae omnes habuerint originem recentiorem, omnes illi homines, qui ante illarum *novam* institutionem vixerunt, fuerunt in *impossibilitate* eas amplectendi, ideo ipsae non sunt universales (Catholicae) idest non sunt omnium et pro omnibus.

Objic. Lutherus, Calvinus, et caeteri, non novam instituerunt Religionem, sed antiquam reformarunt.

Resp. Reformantur ea quae aliquo modo sunt corrupta: atqui Ecclesia Christi ex ipsius Christi promissione nullo unquam tempore potuit esse corrupta; *(Portae inferi non praevalebunt adversus eam);* ergo innovarunt, non vero reformarunt.

Objic. Doctrinam non innovarunt, sed reformarunt abusus, qui in Ecclesiam irrepserant.

Resp. Doctrinam revera innovarunt: nam plura, quae antiquitus habebantur credenda in Ecclesia, ab iis rejecta sunt. Ex. gr. doctrina de Sacramentis. Abusus autem non reformarunt, quin potius pejores effecerunt verbis et exemplis, ut patet ex historia illorum vitae.

1012. — Ecclesia, cujus caput est Summus Pontifex D. Petri successor, appellatur per antonomasiam *Catholica* (etsi hoc nomen temporibus nostris aliae etiam sectae sibi arrogare praesumant). Dicitur etiam *Romana* ex loco Sedis, quam D. Petrus Romae statuit, et quam semper tenuerunt ipsius successores.

Aliae sectae omnes et maxime recentiores communi nomine modo appellari solent *Protestantes*. Licet enim inter se quam maxime discordent propter indefinitam cujuscumque libertatem admittendi de religione quae sibi placent (quam denominant *libertatem conscientiae*); hoc tamen nomen habent sibi commune, utpote quae *protestantur* se non recognoscere supremi Pontificis nostri auctoritatem.

Et hic finem operi nostro imponimus, quod in Catholicae Religionis obsequium suscepimus; sincero, et aequo animo intendentes ea omnia, quae exposuimus, infallibili, et benigno Ecclesiae Sanctae judicio humiliter submittere.

FINIS ETHICAE.

Septimo Kal. Octob. MDCCCLXVIII

NIHIL OBSTAT

CAMILLUS ELMIUS CENS. ECCL.

INDEX

INTRODUCTIO

LOGICA

TRACTATUS PRIMUS

TRACTATUS SECUNDUS
QUI DICITUR
DE CRITERIO VERITATIS

METAPHYSICA

TRACTATUS PRIMUS — ONTOLOGIA

TRACTATUS SECUNDUS — THEOLOGIA

TRACTATUS TERTIUS — COSMOLOGIA

TRACTATUS QUARTUS — ANTHROPOLOGIA

ETHICA

TRACTATUS PRIMUS

TRACTATUS SECUNDUS

		ERRATA	CORRIGE
Pag. 22	lin. 27	denominatus	denominatur
» 32	» 27	Ea quo	Ex quo
» 42	» 40	*se ut*	*sed ut id*
» 88	» 25 (adnot.)	communa	communi
» 205	» 27	constat	constant
» 240	» 11	*musices*	*musice*
» 267	» 3	doce	docet
» 281	» 9	*et*	*est*
» 299	» 32	nullus	ullus
» 311	» 12	ipsi	ipsis
» 329	» 4	sanctissimum	sanctissimus
» 496	» 16	*vitae*	*vita*
» 516	» 33-34	*misere*	*miserere*
» 605	» 12	natura	naturam

67[illegible]
677
680
682
683
685
687
90
95
96
00

990